BUDDHA'S GEBURT
UND DIE LEHRE VON DER SEELENWANDERUNG

VON

ERNST WINDISCH

DES XXVI. BANDES
DER ABHANDLUNGEN DER PHILOLOGISCH-HISTORISCHEN KLASSE
DER KÖNIGL. SÄCHSISCHEN GESELLSCHAFT DER WISSENSCHAFTEN
N° II

LEIPZIG
BEI B. G. TEUBNER
1908

BUDDHA´S GEBURT

UND DIE LEHRE VON DER SEELENWANDERUNG

von

ERNST WINDISCH

DES XXVI. BANDES
DER ABHANDLUNG DER PHILOLOGISCH-HISTORISCHEN KLASSE
DER KÖNIGL. SÄCHSISCHEN GESELLSCHAFT DER WISSENSCHAFTEN
Nr. II
LEIPZIG by B. G. TEUBNER 1908

Inhalt.

			Seite
Kap.	I.	Wahrheit und Dichtung in der Erzählung von Buddha's Geburt	3
„	II.	Die buddhistische Lehre von der Empfängnis	9
„	III.	Die buddhistische Lehre in medizinischen Werken	48
„	IV.	Die Seelenwanderung in vedischen Schriften	57
„	V.	Die Lehre im Vedānta und Sāṃkhya	77
„	VI.	Einleitung zur Geburtslegende	93
„	VII.	Die Sätze des Kanons im Acchariyabbhutasutta des Majjhima-Nikāya	107
„	VIII.	Die Zutaten der späteren Texte	144
„	IX.	Der Traum der Māyā	153
„	X.	Chaddanta	174
„	XI.	Die Sattā opapātikā	184
„	XII.	Die vergleichende Wissenschaft	195
		Nachträge	223
		Indices	227

Kapitel I.

Wahrheit und Dichtung in der Erzählung von Buddha's Geburt.

Daß Buddha als Sohn des *rājā* Śuddhodana aus dem Stamme der Śākya[1]) in deren Stadt Kapilavastu geboren worden ist, darf als geschichtliche Tatsache gelten. Diese Angaben sind schon in den ältesten Quellen nachweisbar. Nach dem Mahāvastu und dem Lalitavistara wäre Śuddhodana ein König wie andere Könige seiner Zeit gewesen. OLDENBERG hat darauf hingewiesen, daß dies durch die Art und Weise, wie er in einigen Stellen des Pāli-Kanons erwähnt wird, nicht sicher gewährleistet werde (Buddha[3], S. 422 ff.). Śuddhodana gehörte zur Kaste der *khattiya*, zu einer vornehmen Familie, war reich, auch wird er einmal *rājā* genannt, aber der *rājā* habe in dem „aristokratischen Gemeinwesen der Sakya" nur die Stellung eines primus inter pares gehabt. OLDENBERG hat ihn daher „einen der großen und reichen adligen Grundbesitzer vom Sakyastamm" genannt. Ähnlich urteilt RHYS DAVIDS, Buddhist India S. 19, in einem gleichfalls lesenswerten Abschnitt über die politischen Verhältnisse der im Pāli-Kanon erwähnten Staaten und Städte. Mag Śuddhodana vielleicht nur zeitweilig *rājā* gewesen sein, so braucht ihm doch dieses Prädikat nicht gänzlich abgesprochen zu werden.

Die näheren Umstände bei der Geburt des zunächst Siddhattha genannten Knaben wurden gewiß nicht sogleich allgemein bekannt, aber sie konnten sehr wohl im engeren Kreise der Verwandten in Erinnerung geblieben sein. Als der Knabe ein berühmter Mann

---

1) *Śuddhodana, Śākya, kṣattriya* die Sanskritformen, *Suddhodana, Sakya, khattiya* die Pāliformen.

geworden war, werden auch solche Nachrichten den Weg in die Öffentlichkeit gefunden haben. Selbst ein Traum, den die Mutter vor der Geburt des Kindes gehabt haben soll, kann auf wahrheitsgetreuer Überlieferung beruhen. Freilich lag die Gefahr nahe, daß solche Nachrichten im Lichte der späteren Bedeutung des Mannes angeschaut und gestaltet wurden. Dies ist in Buddha's Falle in überreichem Maße geschehen. Man darf aber nicht deshalb das Kind mit dem Bade ausschütten. Die Wissenschaft hat auch hier die Aufgabe, das Körnchen Wahrheit herauszuschälen, aber nicht nur dies, sondern sie muß auch nach Sinn und Bedeutung des mythischen Strahlenkranzes forschen, der sich um den Kern gelegt hat. Denn das Mythische ist oft die Hülle tiefer Gedanken.

Die Scheidung ist in der Regel nicht allzu schwer. Wenn unmittelbar nach Buddha's Geburt die Schlangenkönige Nanda und Upananda halben Leibes aus der Erde heraus-, und andererseits Indra und Brahmā nebst unzähligen anderen Göttern vom Himmel herabkommen, um dem Kinde zu dienen (Lalitavistara Adhy. VII), so wird das kein Mensch in Europa für geschichtliche Wahrheit halten. Wenn aber ebenda auch erzählt wird, daß die Geburt in einem, Lumbinīvana genannten Parke des Königs stattgefunden habe, so ist das keine Angabe, die den Stempel des Erfundenen an sich trägt. Wir können diese Angabe bis in den Pāli-Kanon, bis in den Suttanipāta zurückverfolgen, woselbst Vers 5 des Nālakasutta lautet: *So Bodhisatto . . . jāto Sakyāna gāme janapade Lumbineyye.* Der Bodhisatta wurde geboren im Lande der Sakya im Dorfe Lumbineyya.[1]) Im Kunālāvadāna des Divyāvadāna (ed. Cowell, S. 389) wird erzählt, daß König Aśoka (gekrönt 218 Jahre nach Buddha's Tode, also ungefähr 259 v. Chr.) die Gegenden, in denen Buddha einst gelebt hat, zu besuchen wünschte, und daß der Sthavira Upagupta ihn zuerst nach dem Lumbinīvana begleitete, in dem der Bhagavā geboren worden ist. Der chinesische Pilger Hiuen Thsang, der sich 629—645 n. Chr. in Indien aufhielt, besuchte im Jahre 636 diese Stätten und sah die Säule, die Aśoka im Lumbinī-Haine hatte errichten lassen. Was aber noch wichtiger ist, diese Säule Aśoka's ist in situ gefunden

1) Die Wörter *gāme* und *janapade* sind umzustellen, wie schon Oldenberg, Buddha[1], S. 423 Anm. 1 gesehen hat. Auch die Inschrift von Paderia hat *Lumminigāme*, Ep. Ind. V S. 4, usw.

worden, an einem Orte, in dessen Namen Rummindei[1]) der alte Name Lumbinī nur leicht verhüllt bis auf den heutigen Tag aufgehoben zu sein scheint. Als Hiuen Thsang die Säule sah, muß sie schon zum Teil in der Erde versunken gewesen sein. Denn er erwähnt die Inschrift Aśoka's nicht, die zutage kam, als die Säule im November 1896 unter der Aufsicht des nepalesischen Generals Khaḍga Shamsher im Beisein von A. FÜHRER ausgegraben wurde. Die Inschrift enthält die Angabe *hida Budhe jāte Sakyamuni,* hier wurde Buddha der Weise der Sakya geboren. Vgl. A. FÜHRER, Monograph on Buddha Sakyamuni's Birthplace in the Nepalese Tarai (Allahabad 1897), S. 33, G. BÜHLER, Epigraphia Indica V S. 4, R. PISCHEL, Die Inschrift von Paḍeriyā, Sitz.-Ber. d. K. Preuß. Ak. d. W. 1903, Nr. XXXV.

Dies beweist zunächst nur, daß 200 Jahre nach Buddha's Tode der damals lebende Sthavira Upagupta, einer der großen Lehrer der buddhistischen Gemeinschaft, der den König Aśoka für den Buddhismus gewann, jene Stätte als den Ort bezeichnet hat, an dem Buddha zur Welt gekommen ist. Wo aber alte literarische Zeugnisse und Denkmäler in so merkwürdiger Weise übereinstimmen, hieße es die Skepsis zu weit treiben, wenn wir dem Upagupta nicht glauben wollten.

Daß Buddha im Lumbinī-Haine geboren worden ist, und daß wir diese Stätte kennen, kann an und für sich als etwas sehr Nebensächliches erscheinen. Aber es ist doch eine Tatsache und als solche immer von Wert. Sie trägt mit dazu bei, uns in bezug auf Buddha einen festen Boden unter die Füße zu geben und das Mythische einzuschränken.

Rein mythisch und grotesk-phantastisch scheint dagegen ein späterer Hauptzug der Legende von Buddha's Geburt zu sein. Der Bodhisattva soll in der Gestalt eines weißen Elefanten mit sechs Zähnen aus seinem Himmel herabgekommen und in die rechte Seite seiner Mutter eingetreten sein. Was zuerst nur den Inhalt eines

---

1) Geht man von dem inschriftlichen *Lumminigāme* aus, so könnte das *r* von *Rummindei* für SPEYER's Vermutung sprechen, daß darin der Name der Göttin *Rukmiṇī* stecke (Wiener Ztschr. f. d. Kunde des Morgenl. XI 22). Was die Assimilation von *km* zu *mm* anlangt, so verzeichnet KUHN, Pāli Gr. S. 46, *rummavatī* für *rukmavatī.* Allein *Lumbinī* ist doch die ältere Namensform. Noch weiter rückt von *Rukmiṇī* ab *Lumbodyānaṃ*, Mahāvastu I S. 99, 6.

Traumes bildete, das ist später historisiert und als ein wirkliches Ereignis geglaubt worden. In Siam gibt es einen Kult des weißen Elefanten, auch einen Orden des weißen Elefanten, beides beruhend auf dem erwähnten Zuge der Buddhalegende.

Der Traum der Māyā vom weißen Elefanten und seine Historisierung findet sich im Pāli-Kanon noch nicht, sondern in Pāli erst in der Beschreibung von Buddha's Leben, die in der Einleitung zum Kommentar des Jātaka enthalten ist, und außerdem in den bekannten Werken des nördlichen Buddhismus, Mahāvastu und Lalitavistara, sowie Aśvaghoṣa's Buddhacarita. Die Zeit der Entstehung dieser Werke ist leider immer noch nicht mit Sicherheit bestimmbar gewesen. Aśvaghoṣa war nach der Tradition Zeitgenosse des Königs Kaniṣka. Die Annahme, daß die im Jahre 77 n. Chr. beginnende Śaka-Āra den Anfang der Herrschaft dieses Königs bezeichne, ist nicht zu halten und jetzt wohl allgemein aufgegeben. Aber während der jüngere Bhandarkar in seiner bekannten Abhandlung „A Kushana Stone Inscription" (Read 19th October 1899) S. 29 die Jahre 283—306 n. Chr. für Kaniṣka herausgerechnet hat, suchte FLEET neuerdings im Journal of the R. A. S. vom Oktober 1906 S. 991, wahrscheinlich zu machen, daß Kaniṣka die mit dem Jahre 58 v. Chr. beginnende Mālava-Āra gegründet habe. In MABEL DUFF's Chronology of India (1899) ist Kaniṣka noch unter dem Jahre 78 n. Chr. angesetzt. Nach VINCENT SMITH's Early History of India (1904) S. 225 würde er den Thron um 120 oder 125 n. Chr. bestiegen haben, und diese Zeit, genauer das Jahr 130, hat VINCENT SMITH auch in seiner Abhandlung „The Indo-Parthian Dynasties" festgehalten, Ztschr. der D. M. G. LX (1906) S. 72. Diese Angaben müssen genügen, um die Jahrhunderte zu bezeichnen, die hier in Betracht kommen. Mahāvastu und Lalitavistara scheinen mir eher in die früheren als in die späteren Zeiten zu gehören, jedenfalls erinnern sie nicht an Viṣṇuitische Zeiten.

Bei dieser Unsicherheit in der Datierung von Personen und Werken ist es um so wichtiger, daß der weiße Elefant auf datierbaren Inschriften und bildlichen Darstellungen recht weit zurückverfolgt werden kann. Die älteste Erwähnung findet sich in den Asoka-Edikten von Girnar, wie zuerst H. KERN nachgewiesen hat, Jaartelling S. 44, in einer Unterschrift zum XIII. Edikt: ... *va sveto*

hasti savālokasukhāvaho nāma. So auf dem Faksimile („Girnar Aśoka Edicts: Nos. XIII and XIV") zu BÜHLER's Abhandlung „Aśoka's Rock Edicts according to the Girnar, Shāhbāzgarhī, Kālsī and Mansehra versions", Epigraphia Indica II 447 ff. In der Transkription S. 464 und in der Übersetzung S. 472 fehlt diese Unterschrift. Sie ist aber zusammen mit dem *seto* der Inschrift von Dhauli und dem *gajatame* (der beste Elefant) der Inschrift von Khālsī, beide Wörter zum Bilde eines Elefanten gehörig, von BÜHLER in der Ztschr. der D. M. G. XXXIX 490 besprochen worden. Dieser Elefant findet sich öfter in der bildlichen Darstellung der ganzen Szene: Die Königin liegt, von Dienerinnen umgeben, auf ihrem Lager, die eine Seite nach oben gekehrt, ein kleiner Elefant kommt von oben herunter. So schon auf den ältesten Reliefs, s. A. FOUCHER, L'Art Gréco-Bouddhique I S. 291 ff. Die Skulpturen von Bharhut gehen mindestens bis ins 2. Jahrh. v. Chr. zurück, denn gleich in der ersten der von E. HULTZSCH in korrekterer Form publizierten Inschriften wird die Herrschaft der Śunga erwähnt, Ztschr. der D. M. G. XL 60. Inschrift Nr. 98, *Bhagavato okraṃti,* bezieht sich auf Buddha's Herabkommen. Die Skulpturen von Sānchī werden nicht viel jünger sein: bei GRÜNWEDEL-BURGESS, Buddhist Art in India S. 5, sind sie um 140 v. Chr. angesetzt. Die Skulpturen von Amarāvatī stammen erst aus dem 2. Jahrh. n. Chr. (FOUCHER, S. 42), wenn auch das Caitya selbst schon im 1. Jahrh. v. Chr. vorhanden war, vgl. HULTZSCH, Ztschr. der D. M. G. XXXVII 548. Wenn FOUCHER, S. 293 bemerkt, daß Māyā wohl in den Kunstwerken aus Gandhāra, auch in Amarāvatī, die rechte Seite nach oben kehre, in Bharhut und Sānchī dagegen die linke, so erklärt sich diese scheinbare Gedankenlosigkeit der älteren Künstler vielleicht daher, daß sie den Vorgang nur als Traum auffaßten, spätere Künstler aber als Wirklichkeit: in Bharhut und Sānchī schläft Māyā, in Amarāvatī ist sie wach. In den Skulpturen von Bōrō-Budur auf Java, die zwischen 850 und 900 n. Chr. entstanden sind, kommt der Bodhisattva in menschlicher Gestalt herab, eine Darstellung, die jedenfalls weniger phantastisch ist und zu der Form stimmt, in der Buddha dann im Leibe seiner Mutter weiterlebt. Auch hier kehrt Māyā nicht die rechte, sondern die linke Seite nach oben, s. C. M. PLEYTE, die Buddha-Legende in den Skulpturen des Tempels von Bôrô-Budur (Amsterdam 1901) S. 26.

Wenn wir nun auch annehmen, daß es sich bei dem Herabkommen des Bodhisattva in Gestalt eines Elefanten ursprünglich nur um einen Traum gehandelt hat, und daß dieser Traum erst später historisiert worden ist, so erhebt sich doch die Frage, wie ist es möglich gewesen, an die Wirklichkeit eines solchen sonderbaren Vorgangs zu glauben.

Untersucht man die Sache näher, so hängt dieser Glaube, abgesehen von der Form des Elefanten, mit allgemein indischen Vorstellungen über die Entstehung eines Menschen zusammen. Vom indischen Standpunkte aus angesehen, liegt das Einzigartige bei Buddha's Empfängnis und Geburt nicht eigentlich in seinem Herabkommen vom Himmel, sondern in anderen Vorstellungen.

Kapitel II.

Die buddhistische Lehre von der Empfängnis.

Buddha befand sich vor seiner letzten Menschwerdung als Bodhisattva im Himmel der Tuṣita-Götter. Dieser Himmel ist Mythologie, aber die Präexistenz Buddha's ist Philosophie, ist im Saṃsāra begründet. Nach der Lehre von der Seelenwanderung (*saṃsāra*) hat jedes Wesen in der Vergangenheit unzählige Existenzen hinter sich, und für die Zukunft immer neue Existenzen vor sich, wenn es ihm nicht gelingt, wie Buddha durch die höchste Erkenntnis (*bodhi*) und entsprechendes Leben die Keime zu einem neuen Dasein zu vernichten. Die Präexistenz Buddha's ist ganz anderer Art, als in der christlichen Dogmatik die Präexistenz Christi. In seiner Präexistenz unterscheidet sich Buddha an und für sich nicht von anderen Wesen (*sattva*). Wohl aber hat Buddha, und jeder, der ihm gleichkommt, in der buddhistischen Dogmatik vor anderen Wesen die Gabe voraus, sich seiner früheren Existenzen erinnern zu können. Im Itivuttaka Kap. 22 wird diese Lehre dem Buddha selbst zugeschrieben. Lange Zeiten habe er den Lohn seiner guten Taten (*puñña*) genossen, sieben Weltperioden hindurch sei er nicht wieder in diese (irdische) Welt gekommen, weil er sieben Jahre lang freundliche Gesinnung (*mettacitta*) geübt habe. Er ist der große Brahmā gewesen, sechsunddreißigmal der Götterkönig Indra, viele hundert Male ein in der rechten Lehre stehender, die Welt beherrschender König, zu geschweigen der Existenzen als König einzelner Länder. Von unserem Standpunkte aus möchten wir nicht glauben, daß Buddha wirklich solche Dinge gesagt hat. Diese Ausmalung der Lehre vom Samsāra dient der Verherrlichung des Buddha und wird nicht von ihm selbst ausgegangen sein. Im Sāmaññaphalasutta wird dem Buddha dieselbe Lehre in allgemeinerer

Form in den Mund gelegt: sich der früheren Geburten erinnern zu können ist für jeden die Frucht (*phala*) der Vollendung als Samaṇa oder Asket (*sāmañña*). Auch im Itivuttaka § 99 wird dies als ein erstes höchstes Wissen des vollendeten Bhikkhu hingestellt. Der ganze Gedanke aber ist nicht spezifisch buddhistisch, sondern er war schon in alter Zeit bei den Brahmanen vorhanden und stammt von daher, wie vieles andere im Buddhismus. Vom vedischen Ṛṣi Vāmadeva wird schon in den Upanischaden erzählt, daß er sich seiner früheren Geburten erinnert habe, wir kommen darauf noch besonders in Kap. IV zu sprechen. Im Mahābhārata, I Adhy. 89, erinnert sich ebenso Yayāti seiner früheren Geburten: er ist ein *rājā 'sārvabhaumaḥ* gewesen, und hat sich dann Tausende von Jahren in der tausendtorigen Stadt des Indra, in den Welten des Prajāpati und anderer Götter aufgehalten, bis der Schatz seiner guten Werke hierfür aufgezehrt war.

Diese Vorstellung aber, daß Buddha sich seiner früheren Geburten erinnern konnte, hat in der buddhistischen Literatur eine einzigartige Verwertung gefunden: aus ihr ist eine ganze Literaturgattung, die der Jātaka-Geschichten hervorgegangen, wie ich schon „Māra und Buddha" S. 149 bemerkt habe. Seitdem hat Rhys Davids, Buddhist India (1903) S. 189 ff., die allmähliche Entwickelung dieser Literaturgattung und deren unschätzbaren Wert für unsere Kenntnis des indischen Altertums in den Hauptpunkten überzeugend dargelegt. Rhys Davids hat unter anderem nachgewiesen, daß der Stoff eines Jātaka in einzelnen Fällen schon in einem älteren Teile des Pāli-Kanons vorkommt, aber als eine einfache Geschichte. Eine Geschichte wird dadurch zu einem Jātaka, daß Buddha sie als einen Vorgang aus einer seiner früheren Existenzen erzählt, indem er dann am Ende angibt, welche der handelnden Personen er selbst, und welche seine Zeitgenossen gewesen seien. Da diese Form der buddhistischen Lehre in den beiden alten Piṭaka doch nur vereinzelt vorkommt, so glaube ich bis auf weiteres nicht, daß Buddha selbst schon in dieser Form der Jātaka gelehrt hat. Zu beachten ist, daß die Angaben des Itivuttaka sich keineswegs genau mit dem Inhalt der Jātaka decken. Das Itivuttaka muß älter sein als die große Masse der Jātaka. Die Entwickelung dieser Literaturgattung ist in einer anderen Richtung gegangen: im Jātaka haben die Buddhisten Legenden, Sagen, Märchen, Fabeln,

Gleichnisse des indischen Altertums, wie sie in der Literatur enthalten oder im Volksmunde lebendig waren, ihren Zwecken dienstbar gemacht. Wieviel Belehrung über die Zustände im alten Indien, wieviel kulturhistorisch wertvolles Material in den Jātakageschichten enthalten ist, veranschaulicht das Buch von R. Fick, Die Sociale Gliederung im Nordöstlichen Indien zu Buddha's Zeit (1897). Wenn die Jātakageschichten auch nicht zu den ältesten Teilen des Kanons gehört haben können, so müssen doch auch sie schon recht früh im nördlichen Indien ausgebildet worden sein, denn in den gewiß aus dem 2. Jahrh. v. Chr. stammenden Reliefs von Bharhut sind schon viele von ihnen bildlich belegt, wie S. v. Oldenburg gezeigt hat, dessen wertvolle Untersuchung ins Englische übersetzt im Journal of the Am. O. S. XVIII, First half, S. 184 ff. leichter zugänglich ist (On some sculptures and pictorial representations of the Buddhist Jatakas at Bharhut, Ajanta, and Boro-Boedoer), vgl. Rhys Davids, Buddhist India S. 209. Während zu Buddha's Lebzeiten seine Lehre unbestritten die Hauptsache gewesen ist, dann nach seinem Tode eine Zeit folgte, in der seine Lehre festgestellt wurde, müssen darauf Zeiten gekommen sein, in denen die alte Lehre allmählich etwas zurücktrat, das religiöse Interesse und die literarische Tätigkeit sich mehr der Verherrlichung seiner Person zuwendete. Seine Lebensgeschichte wurde ausgeschmückt, und daneben wurden unzählige Geschichten aus seinen früheren Geburten erfunden. Diesen Eindruck erhält man auch, wenn man in Fouchers Werk L'Art Gréco-Bouddhique I S. 630 ff. die Table des Illustrations durchmustert. Es ist das eine ganz natürliche Entwickelung, die manchen Vergleichungspunkt mit der des Christentums bietet.

Aber die Lehre vom Saṃsāra ist auch für die Vorstellungen maßgebend gewesen, die sich auf die Entstehung eines neuen lebendigen Wesens beziehen. Wenn wir hier von buddhistischen Anschauungen sprechen, so ist dies nur so gemeint, daß wir diese Anschauungen zunächst in buddhistischen Schriften finden, in einer bestimmten buddhistischen Formulierung. In Wirklichkeit aber war die Theorie schon vor Buddha von den Brahmanen ausgebildet worden.[1]

1) Diese Theorie wird neben den Buddhisten auch von den Brahmanen vertreten worden sein, denn auch in den buddhistischen Zeiten hat es Brahmanen gegeben,

Als man anfing, Buddha's Leben und Entwickelung bis ins Verborgenste auszugestalten und zu beleuchten, mußte diese Theorie mehr in den Vordergrund treten und eine besondere praktische Bedeutung bekommen.

Nach der buddhistischen Formulierung sind für die Zeugung eines menschlichen Wesens nicht nur Vater und Mutter nötig, und die Empfänglichkeit der Mutter, sondern es gehört dazu drittens ein aus einem früheren Dasein stammendes Seelenwesen, das die Reife erlangt hat, in eine neue Existenz auf Erden einzutreten. Dieses Seelenwesen, das sich selbst die geeignete Mutter aussucht, oder dem sie eine Gottheit aussucht, ist *gandhabba*, skr. *gandharva*, oder *satta*, skr. *sattva* (Masc.) genannt worden. Die älteste der hier in Betracht kommenden Stellen findet sich in dem schon frühe durch R. PISCHELS Ausgabe und Übersetzung (Chemnitz 1880) bekannt gewordenen Assalāyanasutta des Majjhimanikāya (II 147 ff. der Ausgabe der P. T. S.). Dieselbe Formulierung enthalten zwei identische Stellen des Divyāvadāna. Aus dem Amarakośa und anderen Sanskritwörterbüchern hat schon BÖHTLINGK im Petersburger Wörterbuch für *gandharva* die Bedeutung „die Seele nach dem Tode, bevor sie einen neuen Körper erwählt hat“ festgestellt.[1]) Fast das ganze Material hat zuerst PISCHEL, Vedische Studien I 78, zusammengebracht und behandelt, nur irrte er darin, daß er *gandharva* mit *garbha* gleichsetzte und durch Fötus wiedergab. Schon HILLEBRANDT beanstandete dies, Vedische Mythologie I 427. Wenn dieser aber dort sagte, „Vater, Mutter und Genius der Fruchtbarkeit wirken bei der Empfängnis zusammen“, so verkannte auch

---

die nicht Buddhisten geworden waren. Die geistige Produktivität jener Zeiten entfaltete sich aber vorwiegend bei den Buddhisten, die Brahmanen scheinen sich mehr oder weniger darauf beschränkt zu haben, ihrer von alters her überkommenen Weisheit und Gelehrsamkeit treu zu bleiben und sie unter sich lebendig zu erhalten. Doch wird auch manches brahmanische Werk in den Zeiten der buddhistischen Vorherrschaft entstanden sein oder damals eine neue Fassung erhalten haben. Über diese Verhältnisse habe ich in meinem Vortrag „Über den sprachlichen Charakter des Pāli“ auf dem Internationalen Orientalistenkongreß zu Algier (1906) gehandelt.

1) In dem von TH. ZACHARIAE herausgegebenen Śāśvatakośa, der älter ist als der Amarakośa, findet sich Vers 1 dieselbe Angabe *antarābhavasattve syād gandharvaḥ*. Die Kośa berücksichtigen auch den buddhistischen Sprachgebrauch (vgl. Śāśvata 149 *tathāgate dharmarāja-jina-buddha-vināyakāḥ*), ihre Verfasser oder ihre Quellen waren buddhistisch beeinflußt, so daß ihre Bedeutungsangaben von nicht zu unterschätzendem Gewichte sind.

er damals noch die besondere Bedeutung, die *gandharva* in der buddhistischen Lehre von der Geburt des Menschen hat. Diese bestimmte Oldenberg, Religion des Veda S. 249 Anm. 1 dahin, „daß der Gandharva der Wesenskeim ('das Lebewesen' S. 248) ist, welcher aus einem vergangenen Dasein in ein neues hinüberwandert und den Augenblick eines Zeugungsaktes erwartet, um zum neuen *garbha* zu werden". Oldenberg hat sich nochmals mit Hillebrandt über diese Lehre in Band XLIX der Zeitschrift der D. M. G. auseinandergesetzt, wo er S. 178 auch auf eine weitere Stelle, Milindapañho ed. Trenckner S. 129, näher eingeht. Hillebrandt hob a. a. O. S. 287 hervor, daß im Paṭiccasamuppāda das *viññāṇa* „das Übergangswesen" sei, das zwischen Existenz und Existenz vermittele. Allerdings ist das *viññāṇa* der vornehmste Bestandteil des Seelenwesens und kann dieses für sich allein bezeichnen. Māra sucht das *viññāṇa* des Godhika in der Luft, als dieser sich selbst das Leben genommen hatte, ebenso das *viññāṇa* des Vakkali, als dieser gestorben war, Saṃyutta III S. 124. Und Buddha gebraucht im Mahāsakuludāyisutta, Majjh. II 17, den Vergleich, daß das *viññāṇa* in den Körper gebunden sei, wie ein blauer oder gelber Faden durch einen Edelstein gezogen ist. Allein der Gandharva ist eine mythische Figur und hat nur bei den Vorstellungen von der Empfängnis eines neuen menschlichen Wesens seine Stelle, bei der die überirdischen Welten mit hereinspielen. Nun könnte man sich damit begnügen zu sagen, mit dem Gandharva verhalte es sich ähnlich wie mit Māra: der von den Buddhisten gewählte Ausdruck knüpfe zwar an vedische oder altbrahmanische Vorstellungen an, habe aber doch einen neuen, spezifisch buddhistischen Inhalt bekommen. *Yoṣítkāmā vái gándharvāḥ,* die G. sind nach den Weibern begehrlich, sagt das Śatapathabrāhmaṇa an einer Stelle (III 2, 4, 3), auf die schon Cowell im Index zum Divyāvadāna hingewiesen hat. Vgl. dazu *strīkāmā vai gandharvāḥ*, Ait. Br. I 27. Auch an die *gāndharva* genannte Form der Ehe (Manu III 32) und anderes könnte man erinnern. Anknüpfung zu finden wäre nicht schwer. Allein die Sache wird doch noch anders liegen.

Hillebrandt hat diese Gandharva-Frage neuerdings noch einmal behandelt, im 84. Jahresbericht der Schlesischen Gesellschaft für vaterländische Kultur, Breslau 1906, „Zur Bedeutung von Gandharva". Er stellt wenigstens für den Milindapañha nicht in

Abrede, daß *gandhabba* bei der Empfängnis das von einer früheren Existenz herkommende Seelenwesen bezeichnet, hält dies aber für „ein Mißverständnis brahmanischer Mythologie“. Den Ausdruck „Mißverständnis“ möchte ich in solchen Fällen einer weiteren Bedeutungsentwickelung lieber nicht gebrauchen, aber gewiß ist zuzugeben, daß ein späterer Gebrauch von *gandhabba* nicht unmittelbar zur Bestimmung des ursprünglichen Wesens der vedischen Gandharven verwendet werden darf. HILLEBRANDT hat mit Recht hervorgehoben, daß *gandhabbā* an unzähligen Stellen der buddhistischen Literatur einfach eine Klasse mythischer Wesen neben den *devā, yakkhā* (skr. *yakṣāḥ*) u. a. m. bezeichnet, wie in der brahmanischen Literatur. Verfolgt man die Sache weiter, so erkennt man, daß die Gandharven schon in den älteren Upanischaden neben den eigentlichen Göttern und neben den Menschen und den Vätern eine Hauptklasse der höheren Wesen bilden, in besonderen Welten.

Nach Bṛhadāraṇyaka IV 4, 4 schafft sich der Ātman, wenn er den einen Körper verlassen hat, eine neue schönere Gestalt, sei es von der Art der Väter oder der Gandharven oder der Götter oder des Prajāpati oder des Brahmā oder anderer Wesen (. . *navataraṃ kalyāṇataraṃ rūpaṃ kurute pitryaṃ vā gāndharvaṃ vā daivaṃ vā prājāpatyaṃ vā brāhmaṃ vānyeṣāṃ vā bhūtānām*). Die Seele kommt auf ihrer Wanderung je nach ihrem Karma in die Welt der Väter oder der Gandharven oder der Götter oder des Prajāpati oder des Brahmā. Es gibt also Seelen, die in der Welt der Gandharven ein neues Dasein antreten und dort so lange bleiben, als ihr Karma sie dazu berechtigt. Sie haben dort das Wesen eines Gandharva angenommen und genießen die Glückseligkeit der Gandharven. Es sind daher zwei Arten von Gandharven zu unterscheiden, die alten mythischen Wesen dieses Namens, die es von Anfang an gewesen sind, und die Seelenwesen, die sich durch ihr Karma eine derartige Existenz erworben haben, genau so, wie es nach einer anderen Stelle des Bṛhadāraṇyaka (IV 3, 33) zwei Arten von Göttern gibt, die *ājānadevāḥ* oder Götter von Geburt und die *karmadevāḥ* oder die menschlichen Seelen, die sich durch ihr Karma die Götterwelt erworben haben. Die Welt der Götter (*devalokaḥ*) ist die höhere Welt, diese zu erringen, dazu gehört mehr Verdienst, als um in die Welt der Gandharven zu gelangen. Da nun nach diesen Vorstellungen viel mehr Seelen in die Welt der Gandharven gelangen werden, als in

die Götterwelt, und dem entsprechend viel öfter eine Seele von der Welt der Gandharven aus auf die Erde zurückkehren wird, als aus der Götterwelt, so lag es nahe, das beim Zeugungsakt aus einer anderen Welt dazukommende Seelenwesen den Gandharva zu nennen. Es war der gewöhnlichere Fall, daß ein edleres Seelenwesen eben aus der Welt der Gandharven kam. Diese Bezeichnung beruht also auf schon vorbuddhistischen Vorstellungen, wie sie denn auch in der ältesten buddhistischen Stelle nicht dem Buddha, sondern dem Brahmanen Assalāyana in den Mund gelegt ist. So erklärt sich der Gandharva bei der Empfängnis in vollkommen verständlicher und einwandsfreier Weise aus den alten Vorstellungen über den Saṃsāra.

Die zuletzt erwähnte Stelle des Bṛhadāraṇyaka (IV 3, 33 ff.) handelt von dem *ānanda*, dem Glück oder der Glückseligkeit der verschiedenen Wesensarten, und ist geeignet, die Richtigkeit der gegebenen Erklärung noch weiter zu bestätigen. Eine zweite Version desselben Gegenstandes findet sich in der Taittirīya Upaniṣad VIII 1 ff. Den besten Text bietet die gewöhnliche (Kāṇva) Rezension des Bṛhadāraṇyaka, in den beiden anderen Texten ist die richtige Reihenfolge der Wesen gestört, doch enthält die Taittirīya Upaniṣad allein eine für uns besonders wichtige Angabe. Den Ausgangspunkt bildet das höchste menschliche Glück. Dieses genießt ein Mensch, dem alles gelungen, der reich, der Gebieter anderer ist, und dem alle menschlichen Genüsse im vollsten Maße zu Gebote stehen. Hundert Glückseligkeiten solcher Menschen sind eine Glückseligkeit der in den Besitz ihrer Welt gelangten Väter, und so fort. Die richtige Stufenleiter in der Glückseligkeit ist die Glückseligkeit 1. der Menschen, 2. der Väter, 3. die Glückseligkeit in der Welt der Gandharven, 4. die der Karma-Götter, die durch ihr Karma die Gottheit erreichen, 5. die der Götter von Geburt, 6. die Glückseligkeit in der Welt des Prajāpati, 7. die in der Welt des Brahmā.[1]) In der Mādhyandina-Rezension ist die Reihen-

1) Den Stufen 4 bis 6 wird in dieser Rezension „der nicht falsche, nicht von den Lüsten geschlagene vedakundige Brahmane" gleichgestellt (*yaśca śrotriyo 'vṛjino 'kāmahataḥ*). In der Mādhyandina Rezension erstreckt sich diese Gleichstellung auch auf den Gandharvaloka, in der Taitt. Up. auf die Gandharven und die Väter, eine gewiß nicht ursprüngliche Ausdehnung, die mit der Störung der richtigen Anordnung zusammenhängt.

folge 1. 2. 4. 5. 3. 6. 7. und ist noch zwischen 5. und 3. *devaloka ānandaḥ* eingeschoben. In der Taittirīya Upaniṣad ist die Reihenfolge 1. 3. 2. 5. 4. 6. 7., und ist zwischen 4. und 6. noch *devānām ānandaḥ, Indrasyānandaḥ* und *Bṛhaspater ānandaḥ* eingeschoben. Wichtiger für uns ist aber, daß in der Taitt. Up. die oben S. 14 erwähnten zwei Arten von Gandharven unterschieden werden, die *manuṣyagandharvāḥ* und die *devagandharvāḥ*: die ersteren sind die Menschen, die sich durch ihr Karma die Welt der Gandharven erworben haben, die letzteren sind die Gandharven von ursprünglich göttlicher Art.

Es fehlt nur noch der Beweis dafür, daß die Menschen auch nach buddhistischer Anschauung in den Gandharvaloka kommen und zu Gandharven werden. Diesen Beweis liefert das Gandhabbakāya-Saṃyutta, Saṃyutta Nikāya XXXI 2 (Vol. III S. 250). Daselbst lautet die Frage: Was ist der Grund, was ist die Ursache, weshalb hier einer nach der Auflösung des Leibes, nach dem Tode die Genossenschaft der Götter mit Gandharvenkörper erlangt? Die Antwort lautet: Hier wandelt einer guten Wandel mit dem Leibe, guten Wandel mit der Rede, guten Wandel mit dem Geiste. Der hat gehört: „Die Götter mit Gandharvenkörper haben langes Leben, sind schön, sind reich an Glückseligkeit." Der sagt dann: „Ach ich möchte nach der Auflösung des Leibes, nach dem Tode die Genossenschaft der Götter mit Gandharvenkörper erreichen!"

Wenn LEUMANN in der Diskussion über einen Vortrag von SPEYER auf dem Orientalistenkongreß zu Hamburg von „dem präfötalen Gandharva-Zustand aller Menschen" gesprochen hat, so wird diese Vorstellung durch die angeführten und ähnliche Stellen wenigstens für viele Menschen gewährleistet.

In der altbuddhistischen Literatur beobachten wir vielfach, daß eine Lehre oder ein Gedanke immer und immer wieder in derselben Weise formuliert erscheint. Dies gehört zum Wesen der zunächst mündlichen, auswendig gelernten Tradition der Schulen und ist auch aus der altbrahmanischen Literatur bekannt. Wir werden noch mehrere Fälle solcher Art in dieser Untersuchung kennen lernen. Auch die Formulierung der Lehre von der Empfängnis ist ein solches festes Stück alter Tradition. Es muß älter sein als das Assalāyanasutta, das für uns die älteste Quelle dieser Lehre ist. Es findet sich ebenso im Milindapañha und im Divyā-

vadāna. Der textliche Zusammenhang der drei Stellen ist unverkennbar, alle drei Stellen beruhen auf derselben alten Formulierung.

Im Assalāyanasutta, Majjhimanikāya II 156ff., lauten die Worte: *Jānanti pana bhonto yathā gabbhassa avakkanti hotīti? Jānāma mayaṃ bho yathā gabbhassa avakkanti hoti. Idha mātāpitaro va sannipatitā honti, mātā ca utunī hoti, gandhabbo va paccupaṭṭhito hoti, evaṃ tiṇṇaṃ sannipātā gabbhassa avakkanti hotīti.*

Im Milindapañho ed. TRENCKNER S. 123, ist nur die Einkleidung verschieden: *Bhante Nāgasena, bhāsitampetaṃ Bhagavatā: Tiṇṇaṃ kho pana bhikkhave sannipātā gabbhassa avakkanti hoti. Idha mātāpitaro ca sannipatitā honti, mātā ca utunī hoti, gandhabbo ca paccupaṭṭhito hoti; imesaṃ kho bhikkhave tiṇṇaṃ sannipātā gabbhassa avakkanti hotīti.*

Die Sanskritfassung im Divyāvadāna, ed. COWELL S. 1 u. S. 440, ist nur eine leichte Variation der Pāli-Fassung, es kehren dieselben charakteristischen Wörter wieder: *Api tu trayāṇāṃ sthānānāṃ saṃmukhībhāvāt putrā jāyante duhitaraśca. Katameṣāṃ trayāṇām? Mātāpitarau raktau bhavataḥ saṃnipatitau, mātā kalyā bhavati, ṛtumatī, gandharva-pratyupasthitā bhavati, eṣāṃ trayāṇāṃ sthānānāṃ saṃmukhībhāvāt putrā jāyante duhitaraśca.*

Wie schon zuvor bemerkt, wird diese Lehre im Assalāyanasutta nicht dem Buddha in den Mund gelegt, sondern dem Assalāyana, dem Wortführer der Brahmanen, wenn sie auch offenbar als damals schon allgemein anerkannt von Buddha gebilligt wird. Daraus ist eben zu schließen, daß sie nicht zuerst von Buddha oder dem Buddhismus aufgestellt worden ist, sondern daß sie von den Brahmanen stammt. Im Divyāvadāna wird nichts über ihren Ursprung gesagt, aber im Milindapañha werden die Worte des Assalāyanasutta als von Buddha selbst gesprochen bezeichnet, und zwar gesprochen, als er sich in der Mitte der Götter und Menschen niedergesetzt hatte. Dies veranschaulicht, wie dem Buddha im Laufe der Zeit Aussprüche zugeschrieben worden sind, die er wahrscheinlich so nicht getan hat. Die besondere Situation, in der diese Lehre im Kanon vorkommt, ist aufgegeben oder vergessen, und die Lehre ist in eine allgemeine formelhafte Rahmensituation eingefügt.

Da dieser Gegenstand nicht unwichtig ist und auch für weitere Kreise Interesse haben dürfte, füge ich hier eine vollständige Übersetzung der ganzen Abschnitte ein.

a) Assalāyanasutta,

Majjh. II S. 156 fg.

„Wissen aber die Herren, wie die Empfängnis vor sich geht?" „Wir wissen es, Herr, wie die Empfängnis vor sich geht. Vater und Mutter sind hier zusammengekommen, und die Mutter ist in der günstigen Zeit, ein Gandharva hat sich dazu eingestellt: so geht aus dem Zusammenkommen dreier (Faktoren) die Empfängnis vor sich." „Wissen aber die Herren, ob dieser Gandharva ein Kṣattriya oder ein Brāhmaṇa oder ein Vaiśya oder ein Śūdra ist?" „Wir wissen es nicht, Herr, ob dieser Gandharva ein Kṣattriya oder ein Brāhmaṇa oder ein Vaiśya oder ein Śūdra ist." „Wenn es so ist, Herr, wisset ihr, was für welche ihr seid?" „Wenn es so ist, Herr, wissen wir nicht, was für welche wir sind."

b) Divyāvadāna.

S. 1 = S. 440.

Buddha der Heilige hielt sich in Śrāvasti auf, im Jetavana, dem Park des Anāthapiṇḍaka. In dem an dessen anderem Ende gelegenen Vāsava-Dorfe wohnte ein Hausherr Namens Balasena, reich, begütert, von großem Einkommen, mit ausgedehntem, weitem Besitz, wetteifernd mit dem Reichtum des Kubera. Der hatte eine Frau aus einer ähnlichen Familie heimgeführt. Mit der tändelt er, vergnügt er sich, pflegt er Umgang. Ohne Sohn, auf einen Sohn sich freuend betet er zu Śiva, Varuṇa, Kuvera, Śakra, Brahman und anderen, zur Gottheit des Parkes, zur Gottheit des Waldes, zur Gottheit des Kreuzwegs, zur Gottheit, die die Spenden entgegennimmt, auch zu der zugleich mit ihm geborenen, (mit ihm) gleichartigen, (mit ihm) für immer verbundenen Gottheit betet er.

[1]) [Und es geht das Gerede bei den Leuten, daß auf Grund von Gebeten Söhne geboren werden und Töchter. Das ist nicht so. Wenn es so wäre, würde jeder einzelne tausend Söhne haben wie ein die Welt beherrschender König. Vielmehr werden infolge des Zusammentreffens von drei Umständen die Söhne geboren und die Töchter. Von welchen drei? Vater und Mutter sind verliebt zusammengekommen, die Mutter ist bereit, hat ihre günstige Zeit[2]), sie ist von einem Gandharva aufgesucht, infolge des Zusammentreffens von diesen drei Umständen werden die Söhne geboren und die Töchter.]

Und so verharrt er, dem Gebet obliegend. Und einer der vielen Sattven, in seinem letzten Dasein stehend, das Heil wünschend, das Ende des eingeschlagenen Weges der Erlösung erhoffend, nicht vom Nirvāṇa abgewendet, nach dem Saṃsāra nicht begehrend, jeder Existenz, Daseinsform und Wiedergeburt abgeneigt, den letzten

---

1) Unverkennbar unterbrechen die zwei von mir in Klammern eingeschlossenen Stücke die eigentliche Erzählung. Ich halte sie nicht etwa für eine Interpolation, sondern der Verfasser des Divyāvadāna hat diese zwei in die Medizin einschlagenden Stücke alter traditioneller Weisheit seinen Ansichten entsprechend hier eingefügt. Solche Einschachtelungen sind eine allgemeine Eigentümlichkeit der indischen Literatur und der indischen Autoren, sie müssen im Mahābhārata wie im Mahāvastu und in vielen anderen Fällen anerkannt und von den späteren Interpolationen unterschieden werden.

2) Den Worten *kalyā bhavati ṛtumatī* entspricht in der zweiten Einschiebung *kālaṃ jānāti, ṛtuṃ jānāti.*

Körper tragend, ging, aus irgend einer Klasse von Sattven herabgefallen (*cyutvā*) in den Leib dieser Frau ein.

[Fünf besondere Stärken sind bei einem kluggearteten Frauenzimmer. Welche fünf? Sie kennt den verliebten Mann, sie kennt den nicht verliebten. Sie kennt die Zeit, sie kennt die günstige Zeit. Sie erkennt es, wenn ein (Sattva als) Kind eingetreten ist (*garbham avakrāntaṃ jānāti*). Von wem her er in den Mutterleib eintritt, den kennt sie (*yasya sakāśād garbham avakrāmati taṃ jānāti*). Sie kennt den Knaben, sie kennt das Mädchen: wenn es ein Knabe wird, hält er sich auf die rechte Seite des Mutterleibes; wenn es ein Mädchen wird, hält es sich auf die linke Seite des Mutterleibes.[1])]

Hocherfreut verkündet sie ihrem Herrn: „O über das Glück, edler Mann! Freue dich! ich habe ein lebendiges Wesen (*sattva*) empfangen! da es sich auf die rechte Seite des Leibes hält, wird es gewiß ein Knabe werden!" Jener, gleichfalls hocherfreut, ruft in unmittelbarem Ausdruck seiner Gefühle[2]): „Ach wenn ich doch das langersehnte Antlitz eines Sohnes sähe! Geboren möge er mir sein, nicht mißraten! Was zu leisten ist, möge er mir leisten, ernährt möge er wiederernähren, das Erbe usw. möge er antreten, mein Stamm wird lange Bestand haben! Und wenn wir mit Tode abgegangen sind, wird er uns, nachdem er, sei es wenig sei es viel Gaben gegeben, Gutes erwiesen hat, die Totenspende anweisen, (indem er sagt:) Dies soll den beiden nachfolgen, wo immer sie von neuem geboren hingehen!" Und da er wußte, daß sie ein lebendes Wesen empfangen hatte, hält er sie, die auf die obere Fläche des Palastes gegangen war, ohne Zwang, bei Kälte mit Mitteln gegen die Kälte, bei Hitze mit Mitteln gegen die Hitze, mit vom Arzte verordneten Speisen, nicht zu bitteren, nicht zu saueren, nicht zu salzigen, nicht zu süßen, nicht zu scharfen, nicht zu herben, mit Speisen unter Ausschluß von bitteren, saueren, salzigen, süßen, scharfen, herben, die Glieder geschmückt mit vollem und mit halbem Perlenschmuck, wie eine im Nandanahaine lustwandelnde Apsaras, von Bank zu Bank, von Ruhebett zu Ruhebett vom oberen Stockwerk herabsteigend. Kein unfreundliches Wort bekam sie zu hören bis zur völligen Reife des Kindes. Nach Verlauf von acht oder neun Monaten kam sie nieder. Ein Knabe wurde geboren, lieblich, schön, freundlich, gelblich, goldfarbig, der Kopf in der Form eines *chattra* (?), die Arme herabhängend, die Stirn breit und groß, die Brauen zusammenstoßend, die Nase hervorstehend, geschmückt mit einem Ohrgehänge, das mit Juwelen besetzt war.

Soweit die Übersetzung. Dieser ungewöhnliche Knabe war Śroṇa Koṭikarṇa, dessen Geschichte dann weiter erzählt wird. Die Schilderung des Knaben ist formelhaft, sie findet sich ebenso für einen anderen Knaben Divyāv. S. 58. Der Vater des Śroṇa läßt

---

1) Dieselbe Lehre in der brahmanischen Literatur, z. B. Bṛhatsaṃhitā 78, 24: *dakṣiṇapārśve puruṣo vāme nārī yamāv ubhayasaṃsthau | yad udaramadhyopagataṃ napuṃsakaṃ tan niboddharyam ||*. H. Oertel hat dazu außer dem Verweise auf Jolly's (Indische) Medizin auch Parallelen aus den Werken der griechischen Medizin gegeben, Journ. Am. Or. Soc. XXVI 189. Daher tritt auch der Bodhisattva in die rechte Seite seiner Mutter ein, vgl. unten Kap. IX.

2) Zu *udānam udānayati* vgl. das in den Pāli-Texten oft vorkommende *imaṃ udānaṃ udānesi*, im Udānam, ed. Steinthal, auf jeder Seite.

drei Wohnhäuser bauen, eins für den Winter, eins für den Sommer, eins für die Regenzeit (Divyāv. S. 3), was an die drei Paläste des Śuddhodana erinnert. Das Verhalten der Mutter des Śroṇa erinnert an das Verhalten der Māyā vor der Geburt Buddha's. Überall lassen sich sprachliche und sachliche Zusammenhänge zwischen den verschiedenen buddhistischen Werken entdecken, die in Sanskrit abgefaßten zehren von den in Pāli abgefaßten.

c) Milindapañho,

ed. TRENCKNER S. 123—130.[1])

(Milinda spricht): Heil dir, Nāgasena, auch das Folgende ist vom Heiligen gesagt worden: „Infolge des Zusammenkommens dreier (Faktoren) findet eine Empfängnis (*gabbhassa avakkanti*) statt: hier sind Vater und Mutter zusammengekommen, und die Mutter ist in der rechten Zeit, und ein Gandhabba ist dazugetreten; infolge des Zusammenkommens dieser drei (Faktoren) findet eine Empfängnis statt". Das ist ein vollständiges Wort, das ist ein erschöpfendes Wort, das ist ein Wort ohne Gleichwertiges[2]), das ist ein Wort ohne Geheimnis, gesprochen, als er sich inmitten der Menschen und Götter niedergesetzt hatte. Und andrerseits kommt Empfängnis nach dem Zusammenkommen zweier (Faktoren) vor: vom Asketen Dukūla wurde die Asketin Pārikā zur Zeit, da sie empfänglich war, mit dem rechten Daumen am Nabel berührt, durch diese Berührung des Nabels ist Sāma Kumāra[3]) entstanden. Auch von dem Ṛṣi Mātanga wurde ein Brahmanenmädchen zur Zeit, als sie empfänglich war, mit dem rechten Daumen am Nabel berührt, durch diese von jenem (vorgenommene) Berührung ist das Brahmanenknäblein Maṇḍabya entstanden.

Wenn, Heil dir Nāgasena, vom Heiligen gesagt worden ist, „infolge des Zusammenkommens dreier (Faktoren) aber, ihr Mönche, findet eine Empfängnis statt", dann ist nämlich die Aussage, daß Sāma Kumāra und das Brahmanenknäblein Maṇḍabya, sie beide durch die Berührung des Nabels entstanden seien, diese falsch.

Wenn vom Tathāgata gesagt worden ist, Sāma Kumāra und das Brahmanenknäblein Maṇḍabya seien durch die Berührung des Nabels entstanden, dann ist nämlich die Aussage, „infolge von drei (Faktoren) aber, ihr Mönche, findet eine Empfängnis statt", diese ihrerseits falsch.

Auch diese sehr tiefe, sehr subtile Frage mit Spitze an beiden Seiten ist ein

---

1) In RHYS DAVIDS' Übersetzung, Sacred Books of the East XXXV S. 185 ist dieses ganze Stück, offenbar aus Gründen der Schicklichkeit, ausgelassen. Aber es gewährt in seiner Ausführlichkeit einen tiefen Einblick in die indische Denkweise und ist auch ein gutes Beispiel für die Aufstellung und Behandlung der Probleme.

2) Die Worte *Asesavacanaṃ etaṃ, nissesavacanaṃ etaṃ, nippariyāyavacanaṃ etaṃ* auch Mil. S. 113, wo der letzte Ausdruck von RHYS DAVIDS mit „a statement to which no gloss can be added" übersetzt worden ist.

3) Sāma hat kumāra, Knabe oder Prinz, als stehendes Beiwort. Er scheint in jugendlichem Alter umgekommen zu sein, s. Mil. S. 198.

Problem für die Weisen, sie ist an dich gekommen, schneid ab den Weg des Zweifels, halte die beste Leuchte der Erkenntnis!

(Nāgasena spricht:)

Auch dieses, o großer König, ist vom Heiligen gesagt worden: „Infolge des Zusammenkommens dreier (Faktoren) findet aber bekanntlich die Empfängnis statt: Vater und Mutter sind hier zusammengekommen, und die Mutter ist in der empfänglichen Zeit, und ein Gandhabba ist dazugetreten, so findet infolge des Zusammenkommens dreier (Faktoren) eine Empfängnis statt". Und es ist gesagt worden, Sāma Kumāra und das Brahmanenknäblein Maṇḍabya seien durch Berührung des Nabels entstanden.

(Milinda:)

Darum eben, Heil dir Nāgasena, belehre mich auf eine Weise, durch die die Frage gut entschieden wird.

(Nāgasena:)

Ist aber früher von dir gehört worden, o großer König, daß der Sankicca Kumāra und der Asket Isisinga und der Thera Kumārakassapa auf eben diese (Weise) entstanden sind?

(Milinda:)

Ja, Heil dir, so wird vernommen, ihre Geburt ist weit bekannt geworden. Zwei Gazellenkühe, zur Zeit, da sie empfänglich waren, an den Ort gekommen, wo zwei Asketen ihr Wasser zu lassen pflegten, tranken (solches) Wasser mit Samen, durch diesen Samen im gelassenen Wasser sind der Sankicca Kumāra und der Asket Isisinga entstanden. Als der Thera Udāyin nach der Zelle einer Nonne gegangen war und mit verliebtem Sinne an die Geschlechtsteile der Nonne dachte, entließ er Samen in das gelbe Gewand. Da sprach der ehrwürdige Udāyin Folgendes zu der Nonne: „Geh, Schwester, hole Wasser, ich will das Untergewand waschen". „O, Herr, ich selbst will es waschen". Darauf nahm die Nonne, in der Zeit (stehend), da sie empfänglich war, den Samen zum Teil mit dem Munde, zum Teil tat sie ihn in die Vulva, dadurch ist der Thera Kumārakassapa entstanden, so erzählen dies die Leute.

(Nāgasena:)

Glaubst du auch, o großer König, diese Erzählung?

(Milinda:)

Ja, Heil dir, gar sehr finden wir hier Grund, weshalb wir glauben, daß sie auf diese Weise entstanden sind.

(Nāgasena:)

Was ist aber hier, o großer König, der Grund?

(Milinda:)

Wenn Same, Heil dir, in den wohl vorbereiteten schlammigen Boden (*kalale*) gefallen ist, geht er schnell auf.

(Nāgasena:)

Gewiß, o großer König.

(Milinda:)

Ebenso hat, Heil dir, diese Nonne, die in der empfänglichen Zeit stand, als der Boden vorhanden war (*saṇṭhite kalale*)[1]), das Blut aufgehört hatte zu fließen, der

1) Über *kalala* s. weiter unten Kap. V.

Grundstoff geschaffen war (*ṭhapitāya dhātuyā*), den Samen genommen und in diesen Boden (*tasmiṃ kalale*) geworfen, dadurch ist ihr ein Foetus zustande gekommen. So erlangen wir hier eine Begründung für jener (Personen) Entstehung.

(Nāgasena:)

So ist es, o großer König, ich stimme dem zu, daß der Foetus durch ein Hineinkommen in den Mutterleib entsteht. Gibst aber du, o großer König, die Empfängnis des Kumārakassapa zu?

(Milinda:)

Gewiß, Heil dir.

(Nāgasena:)

Gut, o großer König, du hast dich meinem Bereiche genähert (*paccāgato si mama visayaṃ*), auch (nur) auf eine einzige Weise von Empfängnis sprechend wirst du mir untertan werden (*mamānubalaṃ bhavissasi*). Was aber weiter die zwei Gazellenkühe anlangt, die eine Leibesfrucht empfingen, nachdem sie das gelassene Wasser getrunken hatten, glaubst du deren Empfangen einer Leibesfrucht?

(Milinda:)

Gewiß, Heil dir. Soviel als genossen, getrunken, gegessen, geleckt worden ist, alles das fließt hinab in die schlammige Masse (*kalalaṃ*); an seinen Ort gekommen, gelangt es zu Wachstum. Wie, Heil dir Nāgasena, soviel Flüsse es gibt, die alle in das große Meer hinabfließen, an ihren Ort gekommen zu Wachstum gelangen[1]), ebenso, Heil dir Nāgasena, fließt, soviel genossen, getrunken, gegessen, geleckt worden ist, alles das hinab in die schlammige Masse (*kalalaṃ*), gelangt es, an seinen Ort gekommen, zu Wachstum. Aus diesem Grunde glaube ich, daß auch durch das in den Mund Gekommene eine Empfängnis stattfindet.

(Nāgasena:)

Gut, o großer König, noch mehr bist du in meinen Bereich gekommen (*bāḷhataraṃ upagato si mama visayaṃ*), auch durch Trinken mit dem Munde findet ein Zusammenkommen des Paares (*dvayasannipāto*) statt. Die Empfängnis des Sankicca Kumāra, des Asketen Isisinga und des Thera Kumārakassapa gibst du zu?

(Milinda:)

Gewiß, Heil dir, das Zusammenkommen ist möglich (*sannipāto osarati*).

(Nāgasena:)

Auch Sāma Kumāra, o großer König, auch das Brahmanenknäblein Maṇḍabya sind in der dreifachen Vereinigung (*tīsu sannipātesu*) eingeschlossen, übereinstimmend mit dem Früheren (*ekarasā yeva purimena?*). Den Grund hierfür werde ich angeben. Der Asket Dukūla, o großer König, und die Asketin Pārikā, die hatten beide ihren Aufenthalt im Walde genommen, auf Absonderung gerichtet, das höchste Ziel suchend, bis sie durch das Feuer der Askese die Welt Brahmā's (S. 126:) heiß machten. Sakka der Götter König kam da abends und morgens, ihnen seine Aufwartung zu machen. Aus Verehrung und freundlicher Gesinnung ihnen gegenüber (?)[2]) Acht

---

1) Dieser Vergleich scheint nicht recht zu passen.

2) Unsichere Übersetzung von *tesaṃ garugatamettatāya*, vgl. auf derselben Seite 126 *garugato pañjaliko*. Ein ähnliches Kompositum ist *ujjugata*, „honeste vivens" FAUSBÖLL, Dhp. Vers 108.

gebend sah er, daß sie beide in der Zukunft ihre Augen verlieren würden (*dvinnampi tesaṃ cakkhūnaṃ antaradhānaṃ*). Als er (dies) gesehen hatte, sprach er zu ihnen: „Das eine Wort von mir, Geehrte, tuet: wohlan, möchtet ihr einen einzigen Sohn erzeugen, der wird euch ein Halt und eine Stütze sein!" „Genug, Kosiya, sprich nicht so!" so hießen sie dieses sein Wort nicht gut. Voll Mitleid, das Zweckmäßige wünschend, sprach Sakka der Götter König auch zum zweiten, auch zum dritten Male so: „Das eine Wort von mir, Geehrte, tuet: wohlan, möchtet ihr einen Sohn erzeugen, der wird euch ein Halt und eine Stütze sein!" Auch zum dritten Male sagten sie: „Genug, Kosiya! Veranlasse uns nicht zu Unnützem! Wann wird nicht dieser Leib bersten? Bersten soll dieser dem Bersten unterworfene Leib! Wenn auch die Erde berstet, wenn auch der Berggipfel stürzt, wenn auch der Luftraum zerreißt, wenn auch Sonne und Mond herunterfallen, werden wir uns doch nicht mit den Sitten der Welt befassen! Komme du nicht in unsere Nähe! Wenn du gekommen bist, habe die Überzeugung, daß ich dich für einen Übeltäter halte!" Ihren Sinn nicht gewinnend bat darauf abermals Sakka der Götter König verehrungsvoll (*garugato*), die zusammengelegten Hände vorstreckend: „Wenn ihr nicht über euch gewinnen könnet, mein Wort zu tun, mögest du, Heil dir, dann, wenn die Asketin ihre Zeit hat, empfänglich ist, mit dem rechten Daumen den Nabel berühren, dadurch wird sie schwanger werden, es ist dies eine Vereinigung (*sannipāto*) zur Erlangung einer Leibesfrucht." „Ich kann, o Kosiya, dieses Wort tun, durch soviel wird unsere Askese nicht vernichtet." „Es soll geschehen", so willigten sie ein. Zu dieser Zeit aber war im Götterheim ein Göttersohn mit voll entwickelter Wurzel der guten Taten[1]), dessen Lebenszeit (im Götterhimmel) vorbei war, der, an das Ende seiner Lebenszeit gelangt, in der Lage war, wo er wollte in eine Geburt einzutreten (*yadicchakaṃ samattho okkamituṃ*), sogar in der Familie eines die Welt beherrschenden Königs. Da trat Sakka der Götter König zu diesem Göttersohn und sprach also: „Komm, du Edler, dein Tag ist glücklich angebrochen, die Vollendung des Zieles ist herangekommen, weshalb ich dir aufzuwarten gekommen bin: an einem erfreulichen Orte wird deine Wohnung sein, (S. 127:) in einem geeigneten Geschlechte wird die Wiedergeburt stattfinden, von schönen Eltern wirst du aufzuziehen sein, komm, tue mein Wort!" so bat er. Noch ein zweites, noch ein drittes Mal bat er, die zusammengelegten Hände vor dem Kopfe haltend. Darauf sprach der Göttersohn also: „Welches ist dieses Geschlecht, du Edler, das du wiederholt, wieder und wieder rühmest?" „Der Asket Dukūla und die Asketin Pārikā." Als er dessen Wort gehört hatte, willigte er befriedigt ein: „Gut, du Edler, was dein Gefallen ist, das soll geschehen. Gern möchte ich, o Edler, in einem erwünschten Geschlechte (*kule*) ins Dasein treten. In was für einer Klasse (*kule*) soll ich ins Dasein treten, in einer mit Entstehen aus einem Ei, oder in einer mit Entstehen aus einem Mutterschoße, oder in einer mit Entstehen aus Feuchtigkeit, oder in einer mit unmittelbarem Entstehen (*opapātike*)?"[2]) „In der Ursprungsart (*yoniyā*) mit Entstehung aus einem Mutterleibe tritt ins Dasein, du Edler!" Da berechnete Sakka der Götter König den Tag der neuen Entstehung und verkündete dem Asketen Dukūla: „An dem und dem Tage wird die Asketin

1) Für *ussannakusalamūlo* gibt CHILDERS die Übersetzung „whose propensities to the performance of merit were fully developed", Dict. S. 538. Das Gegenteil besagt *tadā sattā ussannakilesā honti*, da ist für die Wesen das Schlechte hoch, Jāt. I S. 48. Vgl. *paripiṇḍitakuśalamūla*, Mahāvastu I 142, 2.

2) Über *opapātika* s. Kap. XI.

ihre Zeit haben, in ihrer Blüte stehen, da mögest du, Heil dir, mit dem rechten Daumen den Nabel berühren." An dem Tage, o großer König, hatte die Asketin ihre Zeit, ihre Blüte, und war der Göttersohn dorthin gegangen dazugetreten (*paccupaṭṭhito*), und hatte der Asket mit dem rechten Daumen den Nabel der Asketin berührt So war das dreifache Zusammentreffen (*tayo sannipātā*) vorhanden. Durch die Berührung des Nabels entstand der Asketin eine Erregung, diese ihre Erregung war aber (nur) auf einer Berührung des Nabels beruhend, halte du eine (solche) Vereinigung nicht für eine Übertretung! Auch Anlachen (*ūhasanaṃ?*) ist eine Vereinigung, auch Liebkosen (*ullapanaṃ*) ist eine Vereinigung, auch Darandenken (*nijjhāyanaṃ*) ist eine Vereinigung. Weil es eine Voraussetzung ist zur Hervorbringung einer Erregung, entsteht durch Berühren eine Vereinigung, infolge der Vereinigung geht eine Empfängnis vor sich, in diesem Sinne geht, o großer König, auch ohne Übertretung eine Empfängnis vor sich. Wie, o großer König, das flammende Feuer auch ohne Berührung dem Hinzugekommenen die Kälte vertreibt, so geht, o großer König, auch wenn keine Übertretung stattfindet, durch Berühren die Empfängnis einer Leibesfrucht vor sich.

[1]) Unter dem Einflusse von vier (Faktoren), o großer König, geht die Empfängnis der Wesen (*sattānaṃ gabbhāvakkanti*) vor sich: unter dem Einfluß des Kamma, unter dem Einfluß der Ursprungsart (*yoni*), unter dem Einfluß der Klasse (*kula*), unter dem Einfluß des Bittens (*yācana*). Die Wesen hier haben sämtlich im Kamma ihren Daseinsgrund, im Kamma ihre Entstehung. (S. 128:) Wie, o großer König, geht die Empfängnis der Wesen unter dem Einfluß des Kamma vor sich? Die Wesen, o großer König, bei denen die Wurzeln des Guten voll entwickelt sind (*ussannakusalamūlā*), treten ins Dasein, wo sie wünschen, in eines Khattiya Geschlecht (*kule*) von großem Besitz, oder in eines Brāhmaṇa Geschlecht von großem Besitz, oder in eines Gahapati (d. i. Vaiśya) Geschlecht von großem Besitz, oder bei den Göttern, oder in der Ursprungsart (*yoniyā*) mit Entstehung aus einem Ei, oder in der Ursprungsart mit Entstehung aus einem Mutterleib, oder in der Ursprungsart mit Entstehung aus Feuchtigkeit, oder in der Ursprungsart mit unmittelbarer Entstehung.[2]) Wie, o großer König, ein reicher Mann von großem Besitz, von großem Gut, der viel Gold und Silber hat, der viel Vermögen und Mittel hat, der viel Geld und Korn hat, der viele Verwandte und Klienten hat, eine Sklavin oder einen Sklaven, oder ein Feld, oder ein Gebäude, oder ein Dorf, oder eine Stadt, oder ein Land, was er nur im Herzen begehrt, seinem Wunsche entsprechend kauft, indem er selbst den doppelten und dreifachen Preis zahlt, ebenso, o großer König, treten die Wesen, bei denen die Wurzeln des Guten voll entfaltet sind (*ussannakusalamūlā*)[3]) ihrem Wunsche entsprechend ins Dasein, entweder in eines Khattiya Geschlecht (*kule*) von großem

---

1) Hier wird die Geschichte des Sāma von S. 127, lin. 29 bis S. 129 lin. 26 des Textes durch eine anderweitige Theorie unterbrochen. Während die Lehre des Assalāyanasutta (*Tiṇṇaṃ sannipātā*) sich lediglich auf den Zeugungsakt bezieht, wird hier gelehrt, was der eigentliche Grund des neuen Daseins ist (*kamma*), und inwiefern das Dasein verschieden gestaltet ist. In dieser letzteren Beziehung hat auch die Carakasaṃhitā Śārīrasthāna Adhy. III 25, die Lehre von der vierfachen *yoni*, durch welche auch dort die Lehre von der Empfängnis ergänzt wird.

2) Hier wird also *aṇḍaja, jalāyuja* usw. *yoni* genannt.

3) Dieses Wort entspricht in diesem Vergleiche dem Reichsein des Mannes, vgl. oben S. 23.

Besitz, oder in eines Brāhmaṇa Geschlecht von großem Besitz, oder in eines Gahapati (d. i. Vaiśya) Geschlecht von großem Besitz, oder bei den Göttern, oder in der Ursprungsart (*yoniyā*) mit Entstehung aus einem Ei, oder in der Ursprungsart mit Entstehung aus einem Mutterleib, oder in der Ursprungsart mit Entstehung aus Feuchtigkeit, oder in der Ursprungsart mit unmittelbarer Entstehung (*opapātikāya*).[1]) So geht die Empfängnis der Wesen unter dem Einfluß des Kamma vor sich.

Wie geschieht die Empfängnis der Wesen unter dem Einfluß der Ursprungsart (*yoni*)?[2]) Bei den Hähnen, o großer König, geht die Empfängnis durch den Wind vor sich, bei den Kranichen geht die Empfängnis durch den Donner der Wolke vor sich, die sämtlichen Götter sind Wesen ohne Mutterleib, bei ihnen geht die Empfängnis in mannigfacher Gestalt vor sich. Wie, o großer König, die Menschen in mannigfacher Gestalt auf der Erde wandeln, — etliche bedecken sich vorn, etliche bedecken sich hinten, etliche sind nackt, etliche sind geschoren, ein weißes Tuch tragend, etliche haben das Scheitelhaar in einen Knoten gebunden, etliche sind geschoren und haben ein gelbes Gewand, etliche haben ein gelbes Gewand und das Scheitelhaar in einen Knoten gebunden, etliche haben eine Flechte und tragen ein Bastgewand, etliche haben ein Fell als Kleidung, etliche kleiden sich in Stricke (*? keci rasmiyo nivāsenti*), — wie alle diese Menschen in mannigfacher Gestalt auf der Erde wandeln, ebenso, o großer König, diese Wesen alle, ihre Empfängnis geht in mannigfacher Gestalt vor sich. So geht die Empfängnis der Wesen unter dem Einfluß der Ursprungsart (*yoni*) vor sich.

Wie geht die Empfängnis der Wesen unter dem Einfluß der Klasse (*kula*) vor sich?[3]) Was man Klasse (*kulaṃ*) nennt, o großer König, sind vier Klassen (*kulāni*): aus einem Ei entstanden, aus einem Mutterleib entstanden, (S. 129:) aus Feuchtigkeit entstanden, unvermittelt entstanden (*opapātikaṃ*). Wenn hierbei ein Gandharva, irgendwoher gekommen, in der aus einem Ei entstehenden Klasse ins Dasein tritt, so wird er da ein Eigeborener, wenn in der aus einem Mutterleib entstehenden Klasse, ein aus einem Mutterleib Geborener, wenn in der aus Feuchtigkeit entstehenden Klasse, ein aus Feuchtigkeit Entstehender, wenn in der unvermittelt entstehenden Klasse, so wird er da ein unvermittelt Entstehender: in den verschiedenen Klassen entstehen die Wesen als ebensolche. Wie o großer König, alle Tiere und Vögel, die im Himālaya dem Meruberge nahekommen, die alle ihre eigene Farbe verlieren und goldfarbig werden, ebenso wird, o großer König, jeder Gandharva, wo immer auch hergekommen, wenn er in eine aus einem Ei entstehende Gattung (*aṇḍajaṃ yoniṃ*)[4]) kommt, indem er sein ursprüngliches Aussehen verliert, ein Eigeborener, und so fort, wenn in eine aus einem Mutterleib entstehende Gattung, ein aus einem Mutterleib Entstehender, wenn in eine aus Feuchtigkeit entstehende Gattung, ein aus Feuchtigkeit Entstehender, wird er, wenn er in eine unvermittelt entstehende Gattung kommt, indem er sein ursprüngliches Aussehen verliert, ein unvermittelt Entstehender (*opapātiko*). So geht die Empfängnis der Wesen unter dem Einfluß der Klasse (*kula*) vor sich.

1) Hier ist gleichfalls *aṇḍaja, jalāya* usw. *yoni* genannt.

2) In diesem Abschnitt hat *yoni* eine andere, nicht ganz klare Bedeutung.

3) In diesem Abschnitt wird das, was zuvor *yoni* genannt wurde (*aṇḍaja, jalāyuja* usw.), *kula* genannt. Schon oben S. 23 haben *kula* und *yoni* die gleiche Bedeutung.

4) Hier tritt wieder *yoni* für *kula* ein.

Wie geht die Empfängnis der Wesen unter dem Einfluß eines Bittens vor sich? Hier ist, o großer König, eine Familie ohne Sohn, von vielem Besitz, gläubig, abgeklärt, tugendhaft, mit schönen Eigenschaften, der Askese ergeben, und ein Göttersohn, bei dem die Wurzeln des Guten voll entwickelt sind (*ussannakusalamūlo*), ist im Zustand des Herabfallens (*cavanadhammo*). Da bittet Sakka der Götter König, aus Mitleid mit dieser Familie, diesen Göttersohn: Richte dein Augenmerk (*paṇidhehi*), du Edler, auf den Leib der Königin jener Familie! Der richtet auf Grund von dessen Bitten sein Augenmerk auf die Familie. Wie, o großer König, Menschen mit Verlangen nach guten Werken einen der Meditation obliegenden (?) Asketen (*samaṇaṃ manobhāvanīyaṃ*)[1]) bitten und ins Haus einführen, indem sie denken, wenn dieser kommt, wird er für die ganze Familie glückbringend sein, ebenso, o großer König, bittet Sakka der Götter König den Göttersohn und führt ihn der Familie zu. So geht die Empfängnis der Wesen unter dem Einfluß des Bittens vor sich.

Sāma Kumāra, o großer König, ist von Sakka dem König der Götter gebeten in den Leib der Asketin Pārikā eingetreten. Sāma Kumāra, o großer König, ist einer, der gute Werke getan hat, die Eltern sind tugendhaft, von schöner Art, der Bittende ist mächtig: Sāma ist durch den guten Willen (*ceto-paṇidhiyā*) von Dreien entstanden. Hier soll, o großer König, ein praktisch erfahrener Mann in einem wohlgepflügten wasserreichen Felde Samen säen, würde wohl dem Wachstum dieses ein Hindernis vermeidenden Samens (*tassa bījassa antarāyaṃ vivajjentassa*) irgend ein Hindernis erwachsen?

(Milinda:)

Nein, Heil dir, ohne Beschädigung, Heil dir, würde der Same rasch aufwachsen.

(Nāgasena:)

Ebenso, o großer König, ist Sāma Kumāra frei von entstandenen Hindernissen durch den guten Willen Dreier entstanden. Hast du, o großer König, früher gehört, daß durch die geistige Schlechtigkeit (*manopadosena*) von Ṛṣis ein blühendes, glückliches, großes Land mitsamt der Bevölkerung vernichtet worden ist?

(Milinda:)

Ja, Heil dir, (davon) wird auf der Erde gehört: Daṇḍakāraṇya, Medhyāraṇya, Kāliṅgāraṇya, Mātaṅgāraṇya, dieses ganze Waldgebiet ist zu Wald geworden, alle diese Länder sind durch die geistige Schlechtigkeit von Ṛṣis zugrunde gegangen.[2])

(Nāgasena:)

Wenn, o großer König, durch deren geistige Schlechtigkeit blühende Länder vernichtet werden, könnte dann auch durch deren geistige Reinheit (*manopasādena*) etwas entstehen?

(Milinda:)

Ja, Heil dir!

(Nāgasena:)

Darum ist, o großer König, Sāma Kumāra durch die geistige Reinheit von drei Starken entstanden: geschaffen vom Ṛṣi, geschaffen vom Gotte, geschaffen von guten Werken, so sieh dies an, o großer König! Diese drei Göttersöhne, o großer König,

---

1) Vgl. *manobhāvanīyo bhikkhu* im Saṃyuttanikāya, Index, vielleicht zu verstehen im Sinne von *yesaṃ . . . bhāvanāya rato mano*, Saṃy. I 48.

2) Dieselben Namen und dieselbe Sache Majjhima I S. 378 (Upālisutta).

sind in einer von Sakka dem König der Götter erbetenen Familie von neuem geboren worden. Welche drei? Sāma Kumāra, Mahāpanāda, Kusarājā, alle drei Bodhisattven.

(Milinda:)

Gut erklärt, Heil dir Nāgasena, ist die Empfängnis, gut ausgeführt ist die Begründung, die Finsternis ist zum Licht gemacht, der Zopf ist entwirrt, niedergeworfen sind die Reden der Gegner: so verhält sich dies, so nehme ich es an!

Überblicken wir auf Grund der übersetzten Stellen den Sprachgebrauch in dieser Lehre von der Entstehung des Menschen, so sei zunächst bemerkt, daß der Name Gandharva zwar interessant, aber doch von nebensächlicher Bedeutung ist. Die Hauptsache ist die Vorstellung, daß in jedem Menschen, dessen eigentlichen Kern bildend, ein Seelenwesen, das schon vorher existiert hat, sein Dasein fortsetzt. Aber zu bezweifeln ist es nicht, daß dieses Seelenwesen mit einem mythischen oder poetischen Worte auch Gandharva genannt worden ist. Dies bezeugen die Kośas und die an drei oder vier Stellen wiederkehrende Formulierung der besprochenen Lehre. Der Wortlaut ist im Assalāyanasutta und im Milindapañha der gleiche: *gandhabbo ca paccupaṭṭhito hoti*, und ein Gandharva hat sich dazugesellt. Der hieraus geflossene Text des Divyāvadāna sagt ausdrücklich, daß er in die Mutter eintritt: *mātā . . . gandharvapratyupasthitā bhavati*, die Mutter . . . ist von einem Gandharva aufgesucht worden. Im Milindapañha wird die Sache im Anschluß an die Formel noch mehrfach erwähnt: *yadi tattha gandhabbo yato kutoci āgantvā aṇḍaje kule uppajjati*, S. 129, 1; *evam eva . . yo koci gandhabbo yato kutoci āgantvā aṇḍajaṃ yoniṃ upagantvā*, ibid. 8.

Die weniger mythische Bezeichnung dieses persönlich gedachten Seelenwesens des Saṃsāra ist *sattva*. So, mit *gandharva* wechselnd, *sattvaś caramabhavikaḥ* Divy. S. 1 lin. 17, und *anyatamasmāt sattvanikāyāc cyutvā* ibid. S. 2, 2. Nikāya ist der Ausdruck für die verschiedenen Gattungen solcher Wesen.

Eine höchste Gattung bilden diejenigen, welche für ihre früheren guten Taten eine Zeitlang Götter sind.[1]) Hier spielen wieder mythische Vorstellungen herein. Da die Legenden vorwiegend von hervorragenden Persönlichkeiten handeln, so kommen auch gewöhn-

---

1) Diese Vorstellung ist wiederholt im Vimānavatthu ausgesprochen, z. B. XXIV 15: *Saṭṭhi vassasahassāni tisso ca vassakoṭiyo | idha ṭhatvā mahāmuni ito cutā gamissāmi manussānaṃ sahavyatanti.*

lich nur die höchsten Klassen von Wesen in Betracht. Ein solches Wesen wird Mil. S. 126, 27 *devaputto*, Göttersohn, genannt. Das ist eben ein menschliches Seelenwesen, das sich durch sein Karma den Götterhimmel erworben hatte, vgl. oben S. 14 ff. Unverkennbar ist *devaputto* ganz ähnlich wie *gandhabbo* gebraucht in dem Satze *devaputto ca tatthūpago paccupaṭṭhito ahosi*, Mil. S. 127, 16, vgl. *gandhabbo ca paccupaṭṭhito hoti* in der Formulierung der Lehre. Wie und warum erfolgend man sich die neue Geburt dachte, veranschaulicht der Satz: *devaputto ca ussannakusalamūlo cavanadhammo hoti*, und ein Göttersohn, bei dem die Wurzeln des Guten voll entfaltet sind, ist in der Lage herabzufallen, Mil. S. 129, 16 (über *ussannå* s. oben S. 23). Dasselbe Epitheton findet sich Mil. S. 128, 2 bei *sattā*: *ussannakusalamūlā . . . sattā yadicchakaṃ uppajjanti*. Die Wörter *satta*, *devaputta*, *gandhabba* sind unter Umständen synonym gebraucht, doch kommt das letztere nur da vor, wo es sich um eine gewöhnliche Empfängnis handelt.

Das Seelenwesen macht den Kern des Menschen aus, der ins Dasein treten soll. Daher sagt der *devaputta* Mil. S. 127 lin. 8: *ahaṃ . . . patthite kule uppajjeyaṃ*, ich möchte in einer erwünschten Familie wiedergeboren werden. Ja es wird dieses Seelenwesen schon im voraus mit dem Namen genannt, den erst das neue Menschenkind führen wird. Dies ist der Fall in dem Satze *Sāmo . . kumāro Sakkena devānam indena āyācito Pārikāya tāpasiyā kucchiṃ okkanto*, S. K. trat, von Sakka dem König der Götter gebeten, in den Leib der Pārikā ein, Mil. S. 129, 26. Und gleich darauf hat Sāma das Epitheton *katapuñño*, das sich nur auf die guten Taten beziehen kann, die das Seelenwesen in einer früheren Geburt getan hat.

Für gewöhnlich tritt das Seelenwesen unbemerkt zum Zeugungsakt hinzu.[1]) Daß der Bodhisattva in Gestalt eines weißen Elefanten in den Mutterleib eintrat, hatte die Mutter zunächst nur im Traum gesehen. Niemand anders hat es gesehen.

Der Bodhisattva suchte sich die Familie und die Mutter, von der er geboren werden wollte, selbst aus.[2]) Auch der *devaputto*

1) Vgl. Vāgbhaṭa's Aṣṭāṅgahṛdaya, Sūtrasthāna 1, 3, übersetzt weiter unten in Kap. III.

2) Die vierfache Ausschau des Bodhisattva gehört zu den Bestandteilen der vollentwickelten Geburtsgeschichte, s. Kap. VI unter Nr. 3.

und die *sattā* des Milindapañha suchen sich die Stätte ihrer Geburt *yadicchakaṃ*, ihrem Wunsche entsprechend aus, S. 128, 2, S. 126, 28. Eine mythische Variation ist es, wenn in der Legende von Sāma der Götterkönig Indra den Devaputta darum bittet, sich der Asketin Pārikā zuzugesellen. Solches Bitten ist daselbst sogar systematisch als eine der Veranlassungen zu einer neuen Geburt aufgestellt, Mil. S. 127, 30, 129, 13. Auch in der Buddhalegende des Lalitavistara bitten die Götter den Bodhisattva „herabzufallen" und in die letzte Existenz auf Erden einzutreten.

Aber die eigentlich treibende Kraft, die das Seelenwesen aus einem Daseinszustand in den anderen treibt, ist *kamma*, skr. *karma*, „die Tat", jenes feine materiell gedachte Residuum alles Tuns in Gedanken, Worten und Werken, das mit mechanischer Notwendigkeit in einem folgenden Dasein seine Frucht tragen, seine Folgen haben muß. Auch die Lehre vom *karma* hat der Buddhismus von der alten brahmanischen Philosophie übernommen[1]), sie findet sich an unzähligen Stellen des buddhistischen Kanons, so auch in dem oben übersetzten Stück des Milindapañha, wenn S. 127, 31 des Textes mit Nachdruck gesagt wird, daß alle Wesen im *kamma* ihren Ursprung haben. Wenn der Devaputto der Legende sich seine Geburtsstätte *yadicchakaṃ*, seinem Wunsche entsprechend, aussuchen konnte, so erfolgt seine Wahl doch auch nur innerhalb der durch sein Karma gezogenen Grenzen. Die Zeit, die ein Seelenwesen in einem Götterhimmel als ein Gott verbringt, ist gleichfalls durch sein Karma bedingt. Wenn seine Zeit zu Ende ist, wenn es das Ende des Lebens in dieser Gestalt erreicht hat (*khīṇāyuko āyukkhayaṃ patto*, Mil. S. 126, 27), dann muß es eben das bisherige Dasein verlassen und in ein neues eintreten.

Noch jetzt sind solche Vorstellungen von dem Übergehen der Seele aus einer Existenz in die andere in den buddhistischen Ländern lebendig und von praktischer Bedeutung. Auf einem berühmten japanischen Bilde, das ich durch die Güte des Herrn Anesaki in einer Reproduktion besitze, erblickt man die Gestalt eines Buddha in den Wolken schwebend, zu seinen Füßen in einer kugelartigen Hülle ein kleines Kind in Embryohaltung, das

1) Eine Beleuchtung der Karma-Theorie in ihren Variationen gibt E. W. HOPKINS, Modifications of the Karma Doctrine, Journ. of the R. As. Soc. 1906, S. 581.

zu dem Buddha in die Höhe blickt, am unteren Rande des Bildes sind die zackigen Berggipfel der Erde sichtbar: das Bild stellt die Entsendung einer Seele auf die Erde dar. Nach L. A. WADDELL, Lhasa and its Mysteries (London 1906) S. 28 wird der Dalai Lama für eine Wiedergeburt des ersten Dalai Lama aus dem jetzt herrschenden Orden ausgegeben. Nach derselben Quelle S. 268 feuerten die Lamas die tibetischen Soldaten zum Widerstand an, indem sie ihnen versicherten, daß sie, selbst wenn sie trotz der Zauber den englischen Kugeln erlägen, doch in vier Tagen von neuem geboren werden würden. Die Lamas konnten dann auf die neugeborenen Kinder hinweisen und diese als die Re-inkarnation der gefallenen Krieger bezeichnen.

Im Pāli ist der gewöhnliche Ausdruck für das Herabfallen eines Seelenwesens vom Himmel auf die Erde, dann aber auch ganz allgemein für das Scheiden aus dem bisherigen Dasein, *cavana, cuti, cavati,* skr. *cyavana, cyuti, cyavati.* Im Lalitavistara rufen die Götter dem Bodhisattva *cyava, cyava* zu. Im Milindapañha S. 129, 16 findet sich der schon zitierte Satz *devaputto ca ussannakusalamūlo cavanadhammo hoti.* Es ist dies ein formelhafter Ausdruck, der an Itivuttaka § 83 erinnert:

Yadā bhikkhave devo devakāyā cavanadhammo hoti, pañca pubbanimittāni pātubhavanti: mālā milāyanti, vatthāni kilissanti, kacchehi sedā muccanti, kāye dubbaṇṇiyaṃ okkamati, sake devo devāsane nābhiramatīti. || Wenn, ihr Mönche, ein Gott in dem Zustand ist aus seinem Götterleib zu scheiden, kommen fünf Vorzeichen zum Vorschein: die Kränze werden welk, die Gewänder werden schlecht, aus den Achselhöhlen bricht Schweiß aus, ein häßliches Aussehen verbreitet sich über den Körper, der Gott hat keine Freude an seinem Göttersitze. ||

Man kann also die mythische Einkleidung der Saṃsāra-Lehre bis in den Pāli-Kanon zurückverfolgen. Daß *cavana* nicht nur das Herabfallen vom Himmel, sondern auch das Abscheiden von der irdischen Welt bezeichnet, beweisen Stellen wie Itivuttaka § 26: *ito cutā manusattā saggaṃ gacchanti dāyakā,* von hier aus dem menschlichen Dasein abgeschieden, kommen die Spender in den Himmel.

Wenn auch der Ausdruck *cyavana* besonders in der buddhistischen Literatur gebräuchlich ist, läßt sich doch auch er in der älteren brahmanischen Literatur nachweisen. Aus den älteren Upanischaden führt die Concordance nur eine Stelle an, Muṇḍaka 2, 9: *yat karmiṇo na pravedayanti rāgāt tenāturāḥ kṣiṇalokāś cyavante,* weil sie dem Werke obliegend aus Eifer dafür (das wahre Heil) nicht

verkünden, deshalb fallen sie, wenn die (Himmels) Welt für sie vorüber ist, krank herab. Ähnlich Bhagavadgītā 9, 24: *na tu mām abhijānanti tattvenātaś cyavanti te*; „aber jene kennen mich nicht in Wahrheit; darum sinken sie [wieder zu irdischem Dasein] hinab" (Garbe). In der Yayāti-Legende im Mahābhārata I, Adhy. 88 ff., wechselt Wurzel *cyu* mit *pat* und *bhraṃś*. Yayāti ist in den Himmel gekommen, aber da er sich rühmte, daß ihm unter den Göttern und Menschen, unter den Gandharven und Ṛṣis keiner an Askese gleich käme, verliert er den Himmel. Indra sagt zu ihm: Weil du gering geachtet hast die Gleichen, die Besseren und die Geringeren, ohne ihre Kraft zu kennen, deshalb haben diese Welten hier für dich ein Ende: da dein Verdienst geschwunden ist, wirst du heute herabfallen, o König (*kṣīṇe puṇye patitāsy adya rājan*), MBh. I 88, 3. Yayāti wünscht, wenn er der Götterwelt verlustig gehe (*suralokād vihīnaḥ*), wenigstens unter Gute herabzufallen (*satāṃ madhye patitum*). Dies sagt ihm Indra zu: *Satāṃ sakāśe patitāsi rājaṃś cyutaḥ pratiṣṭhāṃ yatra labdhāsi bhūyaḥ*, unter Gute wirst du fallen, o König, wo du, nachdem du herabgefallen, von neuem hohe Stellung erlangen wirst, a. a. O. 5. Die Legende läßt nun den Yayāti so wie er ist herabfallen. Der Rājarṣi Aṣṭaka sieht ihn und fragt ihn, wer er sei: Yayāti antwortet:

Ahaṃ Yayātir Nahuṣasya putraḥ Pūroḥ pitā sarvabhūtāvamānāt | prabhraṃśitaḥ surasiddharṣilokāt paricyutaḥ prapatāmy alpapuṇyaḥ || Ich bin Yayāti, der Sohn des Nahuṣa, der Vater des Pūru; infolge von Geringschätzung aller Wesen gestürzt, aus der Welt der Götter und vollendeten Ṛṣis abgeschieden, falle ich herunter, wenig Verdienst besitzend, 89, 1.

Das Korrelat zu dem buddhistischen *cavana*, *cavati* ist *okkamana*, *okkamati*, skr. *avakramaṇa*, *avakrāmati*. Diese Wörter bezeichnen das Eintreten des Seelenwesens in einen Mutterleib, in eine neue Existenz. *Cyutvā* und *avakrāntaḥ* finden sich zusammen Divyāvadāna S. 1, 17: *anyatamaśca sattvaś caramabhavikaśca . . anyatamasmāt sattvanikāyāc cyutvā tasyāḥ prajāpatyāḥ kukṣim avakrāntaḥ.* | Irgend ein Wesen, das bei seiner letzten Geburt angelangt war, schied aus irgend einem Kreise von Wesen und trat in den Leib dieser Frau ein. || Das Subjekt zu diesem *avakrāmati* ist das von einem früheren Dasein herkommende Seelenwesen, also *sattva*, oder *devaputra*. Aber wie wir schon oben S. 28 sahen, daß dieses Wesen schon im voraus mit dem Namen des Kindes bezeichnet wurde, das dann später geboren wird, so findet sich auch hier *garbha*,

Embryo, als Subjekt zu *avakrāmati: garbham avakrāntaṃ jānāti,* sie weiß, wenn ein Embryo in ihren Leib eingetreten ist, Divy. S. 2, 5. Und so ist *gabbhassa avakkanti,* z. B. Mil. S. 123, 16, 125, 11, 22, *gabbhāvakkamanaṃ,* z. B. Mil. S. 125, 9, 14, 25, der gewöhnliche Ausdruck für Empfängnis geworden, eigentlich das Eingehen des zum Embryo werdenden Seelenwesens in einen Mutterleib. *Gabbhāvakkanti* ist so sehr ein einheitliches Wort geworden, daß sich sogar *sattānaṃ gabbhāvakkanti* findet, Mil. S. 127, 29. Überall wo dieser Ausdruck vorkommt, liegt die besprochene Lehre von der Geburt zugrunde. Wir können diese daher bis in die älteren Schriften des Pāli-Kanons zurückverfolgen. Denn *okkanti* findet sich in der Erklärung von *jāti* im Paṭiccasamuppāda, Majjhimanikāya I S. 50 (Sammādiṭṭhisutta):

Yā tesaṃ tesaṃ sattānaṃ tamhi tamhi sattanikāye jāti, sañjāti, okkanti, abhinibbatti, khandhānaṃ pātubhāvo, āyatanānaṃ paṭilābho, ayaṃ vuccat' āvuso jāti. || Was der und der Wesen in dem und dem Kreise von Wesen Geburt ist, deren Entstehung, Eingehen, Entwickelung, Zumvorscheinkommen der Khandha, Empfangen der Sinnesorgane, das wird *jāti* genannt.

Sollte man meinen, daß aus dem Worte *okkanti* hier zuviel gefolgert werde, so kann darauf hingewiesen werden, daß sich in der vorausgehenden Definition von *maraṇa* die korrelaten Wörter *cuti* und *cavanatā* finden, a. a. O. S. 49:

Yaṃ tesaṃ tesaṃ sattānaṃ tamhā tamhā sattanikāyā cuti, cavanatā, bhedo, antaradhānaṃ, maccumaraṇaṃ, kālakiriyā, khandhānaṃ bhedo, kaḷebarassa nikkhepo, idaṃ vuccat' āvuso maraṇaṃ. || Was der und der Wesen aus dem und dem Kreise von Wesen Scheiden ist, deren Zustand des Scheidens, Trennung, Verschwinden, mit Tod Abgehen, Sterben, Auflösung der Daseinselemente, Ablegen des Körpers, das wird *maraṇaṃ* genannt. ||

Für *okkanti* im Sinne von Wiedergeburt sind noch andere Wörter im Gebrauch, so *upapatti: Cutiṃ yo vedi sattānaṃ upapattiṃ ca sabbaso...* Wer das Herabfallen, oder Scheiden der Wesen und die Wiedergeburt allseitig kennt .., Suttanipāta Vers 643. Neben *upa-pad,* eigentlich „wohin gelangen" in derselben Bedeutung auch *ut-pad,* eigentlich „wo entstehen". Im Itivuttaka § 99 wechseln diese beiden Composita in einem und demselben Satze: *so tato cuto amutra udapādiṃ* und *so tato cuto idhūpapanno*; ebenso ibid. *satte passati cavamāne uppajjamāne.* In anderen Texten wird der Wiedereintritt in einen Mutterleib durch *paṭisandhi,* skr. *pratisaṃdhi,* ausgedrückt, so Mil. S. 127, 1, Jāt. I S. 3, 21, 50, 2 usw.

Im Mahāvastu ist neben dem terminus technicus *garbhāvakrānti,* z. B. I S. 142, 6, für *avakrāmati* auch *avatarati* gebraucht, z. B. *ye ..*

bodhisatvāḥ . . *mātuḥ kukṣim avataranti* ibid. 4, *Yadā ca tasyā pramadottamāyāḥ bodhisatvaḥ kukṣim avatarati* S. 147, 14. Dieser Ausdruck erinnert an die *avatārāḥ* des Viṣṇu. Es könnte sein, daß die Avatāra-Lehre den buddhistischen Sprachgebrauch beeinflußt hat, aber doch erst in späterer Zeit. Denn die Lehre vom *cyavana* und *avakramaṇa* geht bis in die Zeiten zurück, in denen Viṣṇu und Śiva noch nicht die brahmanischen Hauptgötter waren. Im Pāli-Kanon stehen *Sakko devānam indo*, eine Fortsetzung des vedischen Indra, und *Brahmā*[1]) an der Spitze der brahmanischen Götter. In ED. MÜLLERS Glossary of Pāli Proper Names findet sich weder Śiva noch Viṣṇu. Auch CHILDERS gibt Viṣṇu gar nicht und für Sivo keine Textstelle. Ein *Sivo devaputto* ist jetzt im Devaputta-Saṃyutta nachgewiesen, Saṃyutta I S. 56. Ebensowenig bedeutsam wie diese Erwähnung ist die Art und Weise, wie der Name Viṣṇu in dem merkwürdigen mythologischen Gedichte des Mahāsamaya Suttanta, Dīgha II S. 259, vorkommt, auf das RHYS DAVIDS, Buddhist India S. 219 ff. die Aufmerksamkeit gelenkt hat. Vers 14 des Gedichts beginnt *Veṇhū ca devā Sahaḷī ca Asamā ca duve Yamā*, wobei der Anfang doch wohl einem skr. *Vaiṣṇavāśca devāḥ* entsprechen würde. Erst in späteren buddhistischen Werken tritt namentlich Śiva's Name mehr hervor. In COWELLS Index fehlt er zwar, aber Divyāvadāna S. 1 und 440 betet Balasena zu Śiva, Varuṇa, Kuvera, Śakra, Brahmā. Nach dem Lalitavistara sind in dem Tempel, in den der kleine Buddha gebracht wird, Statuen der Götter Śiva, Skanda, Nārāyaṇa, Kuvera, Candra, Sūrya, Vaiśravaṇa, Śakra, Brahmā und der Lokapālas aufgestellt, ed. Lefm. S. 120, 1. In Aśvaghoṣa's Buddhacarita I 91 weiht Buddha's Mutter dem Śiva eine kostbare Sänfte, und ibid. 93 geht der König der Śākya in sein Haus befriedigt wie Bhava (d. i. Śiva) über die Geburt des Sechsgesichtigen (d. i. Skanda). Solche Stellen der späteren buddhistischen Literatur lassen die spärliche und unbestimmte Erwähnung dieser Götter im Pāli-Kanon nur um so bedeutsamer erscheinen. Für die Zeit

---

1) Das Pet. Wtb. sagt von Brahmā „In alten Büchern nicht bekannt". Aber in der Kauṣ. Up. I 5 tritt Brahmā auf, ebenso ist dieser Nom. als Masc. in dem Verse Yajūdaraḥ, § 6, enthalten. Ibid. § 3 eine mythische Beschreibung der Welt des Brahmā, in der die Hunderte von Apsarasen mit Früchten, Salben, Kränzen, Gewändern in den Händen an ähnliche Schilderungen in der buddhistischen Literatur erinnern, z. B. Lal. Vist. Adhy. VII.

der Gupta ist der Kult Viṣṇu's als eines Hauptgottes sicher erwiesen, aber wie es zugegangen ist, daß Viṣṇu und Śiva so an die Spitze der Götter gerückt sind, ist noch nicht aufgehellt.[1]) Es muß in den Zeiten der Vorherrschaft des Buddhismus geschehen sein, in denen für uns ein Dunkel über der Entwickelung der brahmanischen Verhältnisse lagert. A. WEBER wollte bekanntlich in den Avatāren des Viṣṇu christlichen Einfluß erkennen, Ind. Stud. II 409, namentlich in der Inkarnation Viṣṇu's als Kṛṣṇa. Daß die Kṛṣṇa-Legende[2]) in den Punkten, die WEBER in seiner Abhandlung „Über die Krishṇajanmâshṭamî" (Berlin 1868) behandelt hat, christlichen Einfluß verspüren läßt, möchte ich nicht bestreiten. Ob dieser christliche Einfluß schon darin zu sehen ist, daß Kṛṣṇa als eine Inkarnation Viṣṇu's erscheint, wie in der Bhagavadgītā, ist schon weniger sicher. In den Werken Kālidāsa's ist Kṛṣṇa's Identifikation mit Viṣṇu, wie WEBER a. a. O. S. 319 sagt, eine vollendete, anerkannte Tatsache. Aber die Idee der Avatāren im allgemeinen halte ich mit E. W. HOPKINS und anderen für echt indischen Ursprungs, denn man findet Anhaltspunkte für ihr allmähliches Erwachsen in Indien selbst. Es kommen hierbei zwei Hauptpunkte in Betracht, erstens daß die Avatāra-Legenden zum Teil in der älteren Literatur ohne ausgesprochenen Avatāra-Charakter erscheinen, wie in ähnlicher Weise Jātaka-Geschichten in den älteren Teilen des Pāli-Kanons ohne Jātaka-Charakter nachgewiesen sind (vgl. oben S. 10); und zweitens daß solche avatāraartige Manifestationen in der älteren Literatur auch anderen Göttern zugeschrieben werden und offenbar erst allmählich auf Viṣṇu konzentriert worden sind. Der älteste Mythus aus diesem Mythenkreise ist wohl der von Viṣṇu als Zwerg (*vāmana*). Die drei Schritte Viṣṇu's im Ṛgveda, z. B. I 154, 2 und 4, und die Zwerggestalt Viṣṇu's im Śatapathabrāhmaṇa I 2, 5, 5 (*Vāmano ha Viṣṇur āsa*) sind noch nicht im Avatāra-Rahmen gedacht. Ebensowenig hat

---

1) Eine alte Stelle für die Trias *Brahmā Rudro Viṣṇur iti* findet sich Maitri Up. IV 5 und VI 5.

2) Die alte Kṛṣṇa-Sage des Mahābhārata und Harivaṃśa ist von den Buddhisten ihren Zwecken dienstbar gemacht worden, besonders im Ghatajātaka, wie E. HARDY und H. LÜDERS eingehend dargelegt haben, Ztschr. der D. M. G. LIII 25 u. LIV 687. Aber die Identifikation Kṛṣṇa's mit Viṣṇu findet sich hier nicht, vgl. den Schlußsatz von HARDY's Abhandlung.

der Fisch in der Flutsage des Śatapathabrāhmaṇa I 8, 1, 1 ff. den Avatāra-Charakter. Nach Śatapathabr. VII 5, 1, 5 war es zuerst Prajāpati, der die Gestalt einer Schildkröte, *kūrma*, angenommen hatte. Diese Ehre scheint die Schildkröte nur ihrem Namen zu verdanken, denn *kūrma* wird daselbst zu *akarot* in etymologische Beziehung gesetzt: Prajāpati schuf, *asṛjata*, die Geschöpfe, *asṛjata* ist soviel als *akarot*. HOPKINS hat sich in seinem Buche The Religions of India (Boston, U. S. A., and London, 1895) an verschiedenen Stellen über die Avatāren ausgesprochen (s. den Index), und ebenda S. 388 ff. ausführlicher über Viṣṇu und Śiva gehandelt. Daneben bleibt die von J. MUIR, Original Sanskrit Texts IV S. 54 ff. gegebene Sammlung von Stellen über die Viṣṇu-Mythen immer noch sehr lehrreich. Von den Avatāren Viṣṇu's, wie sie namentlich in den Purāṇen voll ausgebildet vorliegen, sind die *Aṃśāvatārāḥ* der Götter zu unterscheiden, die im Mahābhārata I 65, 1 ff. beschrieben werden:

Da traf Indra mit Nārāyaṇa ein Übereinkommen, mit den Göttern zu einem Teile ihres Wesens vom Himmel auf die Erde herabzusteigen (*avatartuṃ mahīṃ svargād aṃśataḥ*). Und nachdem Śakra selbst alle Himmelsbewohner angewiesen hatte, ging er wieder fort vom Wohnsitz des Nārāyaṇa. Die Himmelsbewohner stiegen der Reihe nach zur Vernichtung der Feinde der Götter und zum Heile der ganzen Welt vom Himmel auf die Erde herab (*avateruḥ*). Darauf wurden die Himmelsbewohner in den Familien der Brahmarṣi und Rājarṣi ihrem Wunsche entsprechend geboren. Sie töteten die Dānava und Rākṣasa, die Gandharva und Pannaga, und andere menschenfressende Wesen in großer Zahl.

Sind nun auch die Avatārāḥ und Aṃśāvatārāḥ der brahmanischen Götter echt indischen Ursprungs, so sind sie doch reine Mythen und haben sie keine nähere Beziehung zur Lehre von der Seelenwanderung. Die Menschwerdung und Geburt Buddha's dagegen hängt eng mit der Lehre vom Saṃsāra zusammen. Wohl sind die Götter wie auch Buddha zum Heile der Welt herabgekommen, aber das Cyavana des Bodhisattva schließt sich nicht unmittelbar an die Avatāren der Götter an, sondern gehört zunächst in einen anderen Ideenkreis, in den des Saṃsāra.

Auch im Buddhacarita wird das Cyavana des Bodhisattva erwähnt, I 19:

Cyuto 'tha kāyāt tuṣitāt trilokīm uddyotayann uttamabodhisattvaḥ | viveśa tasyāḥ smṛta eva kukṣau nandāguhāyām iva nāgarājaḥ. || Abgeschieden aus dem Tuṣita-Leibe, die drei Welten erhellend trat der höchste Bodhisattva mit der Erinnerung (an sein früheres Dasein) in deren Leib ein, wie ein Elefantenkönig in ein Versteck der Nandā ||

Im vorhergehenden Verse aber könnte man wieder an die Idee der Avatāren erinnert werden, indem der Verfasser[1]) in poetischer Weise den Bodhisattva als eine Inkarnation des Dharma hinstellt:

Gleichsam als ob er gedacht hätte, „diese ungläubigen Menschen können von mir in meiner übersinnlichen Form nicht an mich gefesselt werden", hat Dharma, indem er seine feine Natur verließ, seine eigene Gestalt (in ihm) sichtbar gemacht (*itīva sūkṣmāṃ prakṛtiṃ vihāya dharmeṇa sākṣād vihitā svamūrtiḥ*).

Einen edlen König in dieser Weise mit dem persönlich gedachten Dharma zu vergleichen, kommt namentlich im Rāmāyaṇa wiederholt vor, so sagt I 21, 6 Vasiṣṭha zu Daśaratha:

Ikṣvākūṇāṃ kule jātaḥ sākṣād Dharma ivāparaḥ | dhṛtimān suvrataḥ śrīmān na dharmaṃ hātum arhasi. || Im Geschlecht der Ikṣvāku geboren wie ein verkörperter zweiter Dharma, fest, treu, glücklich, darfst du nicht das Rechte verlassen. ||

Gerade in jener Form des Vergleiches spricht sich aus, daß Buddha's Herabkommen nicht als ein Avatāra angesehen worden ist.

Das wandernde Seelenwesen wurde rein mythisch mit *gandhabba, devaputta* bezeichnet. Der allgemeinere Ausdruck *satta*, der auch in *Bodhi-satta* enthalten ist, muß in seiner personifizierenden Bedeutung, und insofern er das Seelenwesen auf seiner Wanderschaft bezeichnet, auch noch als halbmythisch gelten.

Bei den Buddhisten gehen, wie bei den Brahmanen, neben den mythischen die philosophischen Vorstellungen einher. In der philosophischen Analyse kommt als Ausdruck für das wandernde Seelenwesen an erster Stelle *viññāṇa* in Betracht.[2]) Es ist das Erkennen und Bewußtsein. Im Kausalnexus des Paṭiccasamuppāda ist es zunächst durch die *saṃkhārā* bedingt, die wieder ihrerseits infolge der *avijjā*, der Nichtkenntnis der wahren Lehre, entstehen. Die *saṃkhārā* sind die aus dem früheren Tun stammenden Eindrücke, Anlagen oder Dispositionen, und entsprechen dem Karma-Begriffe. Das Karma gehört aber notwendig zur Natur des wandernden Seelenwesens (s. oben S. 29). Schon von hier aus sehen wir, daß das *viññāṇa* nicht für sich allein das ganze wandernde Seelenwesen bezeichnen kann, wie *gandhabba* und *satta*, sondern höchstens als

---

1) So gut auch die Verse 1—24 sind, so ist doch ihre Echtheit, d. h. daß sie von Aśvaghoṣa selbst herrühren, nicht über jeden Zweifel erhaben.

2) „Viññāṇa as the thinking part of the individual is the most important of the five khandhas, and if any one khandha can be said to constitute the individual it is this." Childers.

pars pro toto, wenn es nämlich noch andere Faktoren mitumfaßt, die zum wandernden Seelenwesen gehören. Ob dieser Fall vorliegt, wenn Māra das *viññāṇa* des Godhika, ein andermal das des Vakkali in der Luft suchte, als diese gestorben waren (vgl. oben S. 18), ist nicht sicher. Denn beide waren Erlöste, bei beiden war infolge davon eine Ursache oder Beziehung des *viññāṇa* nicht mehr vorhanden, so daß ihr *viññāṇa* vollständig vergehen konnte.

Nach dem Kanon hat das *viññāṇa* keine selbständige Existenz, sondern existiert es nur als Glied des die Person oder das Individuum ausmachenden Komplexes der fünf *khandha*, wenn auch als dessen wichtigstes Glied. Nach dem Kanon scheidet das *viññāṇa* mit den anderen Gliedern dieses Komplexes aus dem einen Dasein und tritt es mit diesen in das neue Dasein ein.[1]) An den ältesten Stellen wird dabei nicht ausdrücklich gelehrt, daß das *viññāṇa* oder ein anderes Glied des Komplexes, der in das neue Dasein eintritt, beim Sterben ein anderes, ein anderes beim Eintreten in das neue Dasein sei.[2]) Diese Lehre, die zur Verflüchtigung des Ich-Begriffes, zur Aufhebung der Persönlichkeit in ihrer Identität und zur Leugnung eines wandernden Seelenwesens geführt hat, ist erst in einer späteren Zeit ausgebildet worden.

Unter den alten Stellen, die sich auf diese Verhältnisse beziehen, kommt besonders eine in Band III des Saṃyutta-Nikāya, der eingehend von den Begriffen des Paṭiccasamuppāda handelt, in Betracht. Hier wird S. 53 *cuti* und *upapatti*, herabfallen und in ein neues Dasein eintreten, vom *viññāṇa* ausgesagt, wie in der mythischen Ausdrucksweise von einem *devaputta* oder *satta*:

Yo bhikkhave evaṃ vadeyya: Aham aññatra rūpā aññatra vedanāya aññatra saññāya aññatra saṅkhārehi viññāṇassa āgatiṃ vā gatiṃ vā cutiṃ vā upapattiṃ vā vuddhiṃ vā virūḍhiṃ vā vepullaṃ vā paññāpessāmīti netaṃ ṭhānaṃ vijjati. ||

Wenn jemand, ihr Mönche, so spräche: „Ich werde das Kommen oder Gehen (?), oder das Herabfallen oder das in ein neues Dasein Eintreten, oder das Gedeihen oder das Wachsen oder die Entfaltung des *viññāṇa* anders verkünden als mit Form, anders als mit Empfindung, anders als mit Wahrnehmung, anders als mit den Eindrücken des Karma verbunden", so gibt es dafür keinen Halt.

Dieser Komplex mit dem *viññāṇa* an der Spitze erinnert an das *liṅgaśarīra*, den feinen Leib der brahmanischen Philosophie,

---

1) Vgl. *khandhānaṃ pātubhāvo, kh. bhedo* in der Definition von *jāti* und *maraṇa* oben S. 32.

2) Vgl. OLDENBERG, Buddha[5] S. 265.

deren Lehre wir in Kap. V darstellen. Denn sicher schon lange vor Buddha hatte Yājñavalkya Ähnliches ausgesprochen, im Bṛhadāraṇyaka IV 4, 2. Leider bietet der Text Schwierigkeiten, die Lesart der Mādhyandina Rezension, die BÖHTLINGK in seiner Ausgabe gibt (IV 4, 3), scheint hier die bessere zu sein. Es handelt sich um den Auszug des Ātman aus dem Körper. Wenn der Ātman auszieht, zieht ihm der Lebensodem (*prāṇaḥ*) und ziehen ihm alle Organe (*sarve prāṇāḥ*) nach. Dann heißt es weiter:

Saṃjñānam evānvavakrāmati | sa eṣa jñaḥ savijñāno bhavati | taṃ vidyākarmaṇī samanvārabhete pūrvaprajñāca. || (Der Ātman) tritt in das Denkorgan ein[1]), er wird kennend, mit Bewußtsein begabt. Wissen und Karma heften sich an ihn, und die Kunde des Früheren.||

Die Bestandteile des wandernden Komplexes werden nicht überall genau in derselben Weise bezeichnet, aber *saṃjñāna* und *vijñāna* ist offenbar gleich *viññāṇa*, *vidyākarmaṇī* entspricht den *saṃkhārā*, *samanvārabhete* scheint mit *paṭicca* im Pāli vergleichbar zu sein, und *pūrvaprajñā* erinnert daran, daß der Bodhisattva *smṛtaḥ samprajānan*, im Pāli *sato sampajāno* in den Leib der Mutter eintritt. Buddha lehrt also, daß das *viññāṇa* verbunden mit *rūpa*, *vedanā*, *saññā* und den *saṃkhāra* von einem Dasein zum anderen wandert. Die an dieser Stelle verpönte Lehre wird im Mahātaṇhāsaṅkhayasutta, Majjhima I S. 256 ff., einem Bhikkhu zugeschrieben, sie ist also innerhalb des Buddhismus vorhanden gewesen. Der Bikkhu Sāti behauptete, der Bhagavā habe gelehrt, *yathā tadevidaṃ viññāṇaṃ sandhāvati, saṃsarati, anaññanti,* „daß nur dieses *viññāṇa* wandere, von Dasein zu Dasein gehe, nichts anderes". Dagegen bezeichnet Buddha selbst als seine Lehre:

Anekapariyāyena hi vo bhikkhave paticcasamuppannaṃ viññāṇaṃ vuttaṃ mayā, aññatra paccayā natthi viññāṇassa sambhavo ti. | „Auf mehrfache Weise habe ich euch, ihr Mönche, vom *viññāṇa* gesagt, daß es dadurch, daß es sich auf Etwas stützt[2]), entstanden ist: anders als infolge eines Sichstützens auf Etwas gibt es keine Entstehung des *viññāṇa*."

Der Sinn von Buddha's Lehre ist auch hier, daß das *viññāṇa* nicht für sich allein auftritt, sondern immer in Verbindung mit

---

1) *Anvavakrāmati* muß hier dieselbe Bedeutung haben wie in § 1: . . *hṛdayam evānvavakrāmati.*

2) *Paṭicca* ist schwer in vollkommen zutreffender Weise zu übersetzen, eigentlich bedeutet es „hinzugegangen zu Etwas".

einem der nächstliegenden seelischen Bestandteile. Dies geht aus dem hervor, was sich an die eben übersetzten Worte anschließt:

Yaññad-eva bhikkhave paccayaṃ paṭicca uppajjati viññāṇaṃ tena teneva saṅkhaṃ gacchati: cakkhuñca paṭicca rūpe ca uppajjati viññāṇaṃ, cakkhuviññāṇan-teva saṅkhaṃ gacchati; sotañca paṭicca sadde ca uppajjati viññāṇaṃ, sotaviññāṇan-teva saṅkhaṃ gacchati usw. ‖ „Das *viññāṇa* erhält immer von dem die nähere Bezeichnung, zu dem als der Unterlage es hinzugetreten ist: zum Gesichtssinn hinzugetreten entsteht das Erkennen in bezug auf eine Gestalt, es erhält die Bezeichnung Erkennen durch den Gesichtssinn; zum Gehör hinzugetreten entsteht ein Erkennen in bezug auf einen Laut" usw. ‖

Das unvergängliche besondere Seelenwesen der brahmanischen Philosophie, sei es Ātman oder Puruṣa, haben die Buddhisten als eine überflüssige Annahme gestrichen. Ein wanderndes Etwas mußte trotzdem übrig bleiben. Denn der Ātman des Vedānta ist die Allseele, und der Puruṣa des Sāṃkhya ist reiner Geist: auch in der brahmanischen Philosophie machte weder der Ātman noch der Puruṣa das individuelle Wesen aus, sondern dieses ist in den Bestandteilen des feinen Körpers zu suchen.

Wie wir nachher sehen werden, wird im Milindapañha nicht das *viññāṇa*, sondern *nāma-rūpa*, Name und Gestalt („Körperlichkeit" OLDENBERG), als dasjenige bezeichnet, das in das neue Dasein eintritt. Deshalb ist es wichtig, daß schon im Kanon *nāmarūpa* neben das *viññāṇa* an die erste Stelle tritt. Im Mahānidāna-Suttanta des Dīgha-Nikāya II S. 56ff., wird nicht nur dem Paṭiccasamuppāda entsprechend gelehrt, daß das *nāmarūpa* auf dem *viññāṇa*[1]) sondern zugleich auch das Umgekehrte, daß das *viññāṇa* auf dem *nāmarūpa* beruhe (*Nāmarūpapaccayā viññāṇanti*). Die Erörterung schließt S. 63 mit den Worten:

Ettāvatā kho Ānanda jāyetha vā jīyetha vā mīyetha vā cavetha vā uppajjetha vā, ettāvatā adhivacanapatho, ettāvatā niruttipatho, ettāvatā paññattipatho, ettāvatā paññāvacaraṃ, ettāvatā vaṭṭaṃ vaṭṭati itthattaṃ paññāpanāya, yadidaṃ nāmarūpaṃ saha viññāṇena. ‖ Insofern, o Ānanda, würde geboren werden oder alt werden oder sterben, oder herabfallen oder von neuem entstehen —, insofern ist ein Weg der

---

1) Die erste Frage in der Beweisführung lautet S. 63, 2: *Viññaṇam va hi Ānanda mātu kucchiṃ na okkamissatha, api nu kho nāmarūpaṃ mātu kucchismiṃ samucchissathā-ti? No hetaṃ bhante.* ‖ Gehört die letzte Verbalform zu skr. *sam-mūrchati* sich zusammenballen, fest werden? dann würde die Übersetzung herauskommen, die OLDENBERG Buddha[5] S. 259 von dieser Stelle gibt. Sie enthält auch die Lehre, daß das *viññāṇa* (von außen) in den Mutterleib eintritt: „(Gesetzt den Fall), o Ā., das *viññāṇa* träte nicht in den Mutterleib ein, würde *nāmarūpa* im Mutterleibe sich festgestalten?" „Nein, Heil dir."

Bezeichnung, insofern ein Weg der Erklärung, insofern ein Weg der Verkündung[1]), insofern ist zur Weisheit gehörig, insofern kommt der Kreislauf, das Dasein in dieser Welt zur Verkündung[2]) —, was da ist und als da ist *nāmarūpa* zusammen mit dem *viññāṇa*.

Und so gibt es schon im Kanon Stellen, in denen Nāmarūpa das ganze dem Daseinswechsel unterworfene Wesen bezeichnet, z. B. Saṃyutta I S. 15 in der Frage: *Kattha nāmañca rūpañca asesam uparujjhati,* Wo wird Name und Form ohne Rest vernichtet? In solchen Fällen schließt *nāmarūpa* das *viññāṇa* mit ein. Denn von der Beschaffenheit des *viññāṇa* hängt das Schicksal von neuem geboren zu werden ab. Dies wird z. B. im Saṃyutta II S. 65 gelehrt, wo auch angegeben wird, worin die Funktionen des *viññāṇa* bestehen:

Yañca kho bhikkhave ceteti yañca pakappeti yañca anuseti[3]), *ārammaṇam etaṃ hoti viññāṇassa ṭhitiyā. Ārammaṇe sati patiṭṭhā viññāṇassa hoti, tasmiṃ patiṭṭhite viññāṇe virūḷhe āyatim punabbhavābhinibbatti hoti.* ‖ Was es denkt, ihr Mönche, was es sich vornimmt, wem es nachhängt, das ist die Unterlage für den Bestand des *viññāṇa*. Ist die Unterlage vorhanden, so ist der feste Bestand des *viññāṇa* da; wenn das *viññāṇa* feststeht, wächst, so steht für die Zukunft Wiederentstehen zu neuem Dasein bevor. ‖

Nāmarūpa ist schon in den Upanischaden die allgemeine Bezeichnung für das individuelle Wesen der Dinge. Die Hauptstelle findet sich im Bṛhadāraṇyaka I 4, 7 (bei BÖHTLINGK I 4, 15):

Taddhetaṃ tarhy avyākṛtam āsīt. Tan nāmarūpābhyām eva vyākriyatāsau nāmāyaṃ idaṃrūpa iti. Tad idam apy etarhi nāmarūpābhyām eva vyākriyate 'sau nāmāyam idaṃrūpa iti. ‖ Dieses war damals ununterschieden. Es wurde nach Namen und Form unterschieden, (mit den Worten) „dieser hier mit dieser Gestalt ist der und der mit Namen." Daher wird dieses auch jetzt nach Namen und Form unterschieden, (mit den Worten) „dieser hier mit dieser Gestalt ist der und der mit Namen."

Daß der Ausdruck *nāmarūpa* in der alten Zeit wörtlich zu nehmen ist und ohne tiefere Analyse in naiver Weise eben nur den Namen und die äußere Form oder Gestalt der Dinge bezeichnet, geht aus einer Stelle der Muṇḍaka-Upaniṣad III 2, 8, hervor (dasselbe etwas ausführlicher Praśna 6, 5):

---

1) Vgl. *Tayo me .. niruttipathā adhivacanapathā paññattipathā* Saṃyutta III S. 71.

2) Vgl. *ye kevalino vaṭṭaṃ tesaṃ natthi paññāpanāya* Saṃyutta III S. 63.

3) *Anuseti* ist das Verbum zu *anusaya*. Nach dem Komm. zum Suttanipāta (s. FAUSBÖLLS Gloss. S. 352) ist dies die zusammenfassende Bezeichnung für das Verlangen nach Genüssen, Zorn, Hochmut, falsche Anschauung, Zweifel, Hängen am Dasein, Unwissenheit (*kāmarāgapaṭighamānadiṭṭhivicikicchābhavarāgāvijjānaṃ etaṃ adhivacanaṃ*). Über *anuśaya* im Sanskrit s. Kap. V.

Yathā nadyaḥ syandamānāḥ samudre 'staṃ gacchanti nāmarūpe vihāya, tathā vidvān nāmarūpād vimuktaḥ parāt paraṃ puruṣam upaiti divyam. ‖ Wie die Flüsse dahinfließend im Meere untergehen, indem sie Name und Gestalt verlieren, so geht der Wissende von Name und Gestalt befreit in den himmlischen Geist ein, der höher ist als das Höchste.[1])

Nāmarūpa ist ein aus der brahmanischen Philosophie herübergenommener komplexer Begriff, der nicht scharf von anderen Gliedern des Paṭiccasamuppāda abgegrenzt worden ist. Seine Definition lautet im Saṃyutta II S. 3:

Vedanā saññā cetanā phasso manasikāro, idaṃ vuccati nāmaṃ. Cattāro ca mahābhūtā catunnañca mahābhūtānaṃ upādāya rūpaṃ, idaṃ vuccati rūpaṃ. ‖ Empfinden, Wahrnehmen, Denken, Berührung (der Sinnesorgane durch die Objekte), Achtgeben, das wird Nāma genannt. Die vier großen Elemente und die Gestaltung von den vier großen Elementen her, das wird Rūpa genannt. ‖

Vedanā und *phassa* sind auch selbständige Glieder des Paṭiccasamuppāda; *cetanā* und *manasikāro* scheinen in die Sphäre des *viññāṇa* zu fallen. Es ist klar, daß *nāma* nicht ursprünglich die weite Bedeutung gehabt haben kann, sondern daß man diese Begriffe unter *nāma* subsumierte, als man sich näher mit der Analyse der Individualität befaßt hatte.

Diese Analyse hat zur Aufstellung des Komplexes der fünf *khandha* geführt:[2]) *rūpa-, vedanā-, saññā-, saṃkhāra-* und *viññāṇa-khandha*. Aus einer anderen Definition, wie sie z. B. im Vibhaṅga, ed. Mrs. RHYS DAVIDS, S. 136 gegeben wird, geht hervor, daß Nāmarūpa fast ganz den fünf Khandha gleich geworden ist: *vedanākhandho saññākhandho saṃkhārakkhandho, idaṃ vuccati nāmaṃ,* und *cattāro ca mahābhūtā catunnañca mahābhūtānaṃ upādāya rūpaṃ, idaṃ vuccati rūpaṃ.* Letzteres ist der vierte, der *rūpakkhandha.* Es fehlt also nur der *viññāṇakkhandha,* und auch dieser ist nach CHILDERS dem Nāmarūpa subsumiert worden. Vgl. oben S. 40.

Nach alledem ist es begreiflich, daß *nāmarūpa* später noch mehr als *viññāṇa* geeignet erschienen ist, den Komplex des wandernden Seelenwesens zu bezeichnen.

Zu Anfang des 5. Jahrh. n. Chr. war innerhalb des Buddhismus eine Philosophie mit dialektischer Methode entwickelt, wie sie

---

1) Unter *parāt*, dem Höchsten, ist das *avyaktam*, die unentfaltete Urnatur zu verstehen, vgl. *avyaktāt tu paraḥ puruṣaḥ*, Kaṭha 6, 8, und *akṣarāt parataḥ paraḥ* Muṇḍaka II 1, 2.

2) „Der Inbegriff der fünf Skandha's bildet die Persönlichkeit“ KERN, Der Buddhismus I 452.

uns z. B. im Visuddhimagga des Bhuddhaghosa entgegentritt, der eben in dieser Zeit lebte. Diese Dialektik wird schon einige Jahrhunderte früher entstanden sein, wir dürfen aber ihre Anschauungen nicht ohne weiteres auf die Schriften des Kanons übertragen und noch weniger schon in Buddha's ursprünglicher Lehre suchen. Sie findet sich vor Buddhaghosa schon im Milindapañha, der nach R. GARBE (Beiträge zur indischen Kulturgeschichte S. 106) vielleicht aus dem 2. Jahrh. n. Chr. stammt. Einige Stellen dieses Werks, die auch von H. C. WARREN in seinem Buche Buddhism in Translations S. 234 ff. und neuerdings von D. ANDERS in seinem Pāli Reader S. 96 ff. herausgehoben worden sind, hat man öfter für die Darstellung der buddhistischen Lehre von der Persönlichkeit und von der Wiedergeburt benutzt, so OLDENBERG, Buddha[5] S. 299 ff., und namentlich KERN, Der Buddhismus I S. 452 ff., PISCHEL, Leben und Lehre des Buddha S. 72.

An der ersten Stelle, Mil. S. 25 („There is no Ego"), wird die Frage nach der Persönlichkeit an Nāgasena selbst untersucht. Ein bestimmtes Einzelding (*puggala*), das Nāgasena ist, gibt es nicht. Die Sache wird durch das Beispiel des Wagens klar gemacht. Was ist der Wagen, ist er die Deichsel, oder die Achse, oder der Wagenkasten, oder die Wagenstange, oder das Joch, oder die Zügel, oder der Treibstock. Jede dieser Fragen wird verneint. Er ist aber auch weder die Summe dieser seiner Teile noch etwas anderes als die Summe dieser seiner Teile. Wagen ist ein bloßes Wort, es gibt keinen Wagen. Wenn der König Milinda gesagt hat, er sei auf einem Wagen hergekommen, so hat er etwas Falsches gesagt. Dagegen wehrt sich der König, und gibt dann unter Zustimmung des Nāgasena dem Sachverhalt die folgende Fassung:

„Sich beziehend auf die Deichsel und auf die Achse und auf die Räder und auf den Wagenkasten und auf die Wagenstange fungiert „Wagen" als eine Bezeichnung, ein Kennwort, eine Verständigung, ein üblicher Ausdruck, ein Name."[1]) „Ebenso", sagt Nāgasena, „fungiert sich beziehend auf mein Kopf- und Haupthaar usw., und sich beziehend auf (mein) Gehirn, und sich beziehend auf (meine) Gestaltung und (mein) Empfinden und (mein) Wahrnehmen und (meine) Eindrücke und (mein) Bewußtsein 'Nāgasena' als eine Bezeichnung, ein Kennwort, eine Verständigung, ein

---

1) Im Pāli: *īsañca paṭicca akkhañca paṭicca cakkāni ca paṭicca rathapañjarañca paṭicca rathadaṇḍakañca paṭicca ratho ti saṃkhā samaññā paññatti vohāro nāmaṃ pavattati.*

üblicher Ausdruck, ein bloßer Name. Im wahren Sinne des Wortes aber wird hierin ein Ding nicht gefunden“.[1])

Hier scheint man wieder auf die ursprüngliche Bedeutung von *nāma* in *nāmarūpa* zurückgekommen zu sein, nachdem man im älteren Buddhismus eine Zeitlang mehr, Substantielleres, hineingelegt hatte. Zu beachten ist das possessive „mein“ (*mahyaṃ*), in dem doch das Ich oder der Begriff eines Zusammenschlusses enthalten ist!

An einer zweiten Stelle, Milindapañha S. 40 („No continuous personal identity“), lautet die Frage: Ist derjenige, der neu entsteht, derselbe (der er vorher war), oder ein anderer? Die Hauptsache in der Antwort ist wohl, daß *dhamma-santati*, ein Zusammenhang der Zustände, stattfindet. Das Wesen bleibt nicht kontinuierlich dasselbe, es tritt aber auch nicht ein unabhängig anderes ein, sondern die folgende Existenz steht mit der vorhergehenden in einem genetischen Zusammenhange. Beispiele sollen auch hier die Lehre veranschaulichen:

Der König sprach: „Heil dir Nāgasena, ist derjenige, der entsteht, derselbe oder ein anderer?“ Der Thera sprach: „Er ist weder derselbe noch ein anderer.“ „Mache einen Vergleich!“ „Was meinst du dazu, o großer König, bist du jetzt, wo du groß bist, derselbe wie als du jung, zart, klein, auf dem Rücken liegend warst?“ „Nein, Heil dir, ein anderer war der junge, zarte, kleine, auf dem Rücken liegende, ein anderer bin ich jetzt groß.“ „Wenn es sich so verhält, o großer König, wird auch nicht sein, die man Mutter, wird auch nicht sein, den man Vater, wird auch nicht sein, den man Lehrer, wird auch nicht sein, den man in den Künsten unterrichtet, wird auch nicht sein, den man nach den Sittengeboten erzogen, wird auch nicht sein, den man die Erkenntnis besitzend nennt. Ist, o großer König, eine andere die Mutter des *kalala*, eine andere die Mutter des *abbuda*, eine andere die Mutter der *peśī*, eine andere die Mutter des *ghana*[2]), eine andere die Mutter des kleinen, eine andere die Mutter des großen? lernt ein anderer die Kunst, ist ein anderer der (in ihr) unterrichtete? tut ein anderer die böse Tat, werden einem andern die Hände und Füße abgehauen?“ „Nein, Heil dir.“ „Was würdest du aber, Heil dir, dazu sagen, wenn so gesprochen wird?“ Der Thera sprach: „Ich bin es, o großer König, der jung, zart, klein, auf dem Rücken liegend war, ich bin es, der jetzt groß ist: dadurch daß sie an eben diesem Körper haften, sind alle diese (Zustände) zu Einem zusammengefaßt (*imaññeva kāyaṃ nissāya sabbe te ekasaṃgahītā*).“ „Mache einen Vergleich!“ „Wie

---

1) Im Pāli S. 27, 31: *Evum eva kho mahārāja mayham pi kese ca paṭicca lome paṭicca . . . matthaluṅgañca paṭicca rūpañca . . . viññāṇañca paṭiccu Nāgaseno ti saṃkhā . . . nāmamattaṃ pavattati, paramatthato panettha puggalo nūpalabbhati.* Vorher waren die Körperteile vollständiger aufgeführt, *rūpañca* bis *viññāṇañca* umfaßt die fünf *khandha.*

2) Die verschiedenen Stufen der embryonalen Entwickelung, s. Kap. V.

wenn, o großer König, irgend ein Mann eine Lampe anzündete, würde sie die ganze Nacht leuchten?" „Gewiß, Heil dir, würde sie die ganze Nacht leuchten." „Ist, o großer König, die Flamme in der mittleren Nachtwache dieselbe wie die Flamme in der ersten Nachtwache?" „Nein, Heil dir." „Ist die Flamme in der letzten Nachtwache dieselbe wie in der mittleren Nachtwache?" „Nein, Heil dir." „War, o großer König, ein anderes die Lampe in der ersten Nachtwache, ein anderes die Lampe in der mittleren Nachtwache, ein anderes die Lampe in der letzten Nachtwache?" „Nein, Heil dir, dadurch daß sie mit ebender zusammenhängt, ist sie die ganze Nacht angezündet (*taṃ yeva nissāya sabbarattiṃ padīpito*)." „Ebenso, o großer König, hält die ununterbrochene Reihe der Zustände zusammen, ein anderer entsteht, ein anderer vergeht, wie ohne Vorausgehendes, ohne Nachfolgendes hält sie zusammen, deshalb geht weder derselbe noch ein anderer in die (jeweilig) letzte Zusammenfassung des Bewußtseins ein."[1]) „Mache noch einen Vergleich!" „Wie, o großer König, wenn frische Milch, wie sie gemolken wird, sich nach einiger Zeit in sauere Milch verwandelt, von der saueren Milch aus in frische Butter, von der frischen Butter aus in zerlassene Butter sich verwandelt, wer, o großer König, so spräche: was die frische Milch ist, ebendas ist die sauere Milch, ebendas ist die frische Butter, ebendas ist die zerlassene Butter, würde der, o großer König, so sagend richtig sagen?" „Nein, Heil dir, dadurch daß sie auf ebendie zurückgeht, ist sie entstanden (*taṃ yeva nissāya saṃbhūtaṃ*). Ebenso, o großer König, hält die ununterbrochene Reihe der Zustände zusammen, ein anderer entsteht, ein anderer vergeht, wie ohne daß es ein Vorausgehendes und ein Nachfolgendes gäbe, hält sie zusammen, deshalb geht weder derselbe noch ein anderer in die letzte Zusammenfassung des Bewußtseins (*pacchimaviññāṇasaṃgahaṃ*) ein." „Du bist geschickt, Heil dir, Nāgasena!"

An der dritten Stelle, Mil. S. 46, bei Rhys Davids, Warren und Andersen mit der Überschrift „Rebirth is not Transmigration", wird geradezu gefragt, „wer tritt in das neue Dasein ein". Hier erscheint nicht *viññāṇa*, das Bewußtsein oder das Denkorgan, sondern *nāma-rūpa*, Name - und - Form, als Ausdruck für den Komplex, durch den das Dasein in einer neuen Geburt Fortsetzung findet. Aber nicht dieses gegenwärtige Nāmarūpa tritt in das neue Dasein ein, sondern ein anderes, das durch das Karma des ersteren

1) Der Text dieses schwierigen Satzes ist: *Evam eva kho mahārāja dhammasantati sandahati, añño uppajjati, añño nirujjhati, apubbaṃ acarimaṃ viya sandahati, tena na ca so na ca añño pacchimaviññāṇasaṃgahaṃ gacchatīti.* Zweifelhaft ist der Sinn von *sandahati* und von *apubbaṃ acarimaṃ*. Letzteres hat unzweifelhaft, wie Morris P. T. S. Journ. 1887 S. 101 nachgewiesen hat, an mehreren Stellen die Bedeutung *ekappahāreṇa* (mit einem Schlage), *ekakkhaṇe* (auf einmal). Ich habe es oben wörtlich übersetzt. Die Reihe hält zusammen, als ob sie eines wäre. Rhys Davids übersetzt: „the rebirth is, as it were, simultaneous", Pischel, Leben und Lehre des Buddha S. 72: „ohne Anfang und Ende folgen sie unmittelbar aufeinander." Pischel faßt dann die Sache so zusammen: „Die Person bleibt also dieselbe, nur die Elemente, aus denen sie zusammengesetzt ist, wechseln beständig." Es kommt darauf an, was man unter Person versteht.

hervorgerufen wird. Die Beweisführung durch Vergleiche bewegt sich in denselben Bahnen, wie an der zweiten Stelle:

Der König sprach: „Heil dir, Nāgasena, wer tritt in das neue Dasein ein?“ Der Thera sagte: „Nāmarūpa, o großer König, tritt in das neue Dasein ein.“ „Tritt dieses gegenwärtige Nāmarūpa in das neue Dasein ein?“[1]) „Dieses gegenwärtige Nāmarūpa tritt nicht in das neue Dasein ein, aber mit diesem gegenwärtigen Nāmarūpa, o großer König, tut er[2]) eine Tat, eine gute oder eine böse, durch diese Tat tritt ein anderes Nāmarūpa in das neue Dasein ein.“ „Wenn, Heil dir, dieses gegenwärtige Nāmarūpa nicht in das neue Dasein eintritt, wird der (*so*) nicht erlöst sein von den bösen Taten?“ Der Thera sprach: „Wenn es nicht in ein neues Dasein einträte, würde er von den bösen Taten erlöst sein; und weil es, o großer König, in ein neues Dasein eintritt, deshalb ist er nicht erlöst von den bösen Taten.“ „Mache einen Vergleich!“ „Wie wenn, o großer König, irgend ein Mann einem anderen Manne Mangobäume wegnähme, und der Besitzer des Mango jenen faßte und vor den König brächte: 'Von diesem Manne, Majestät, sind meine Mangobäume weggenommen worden', und dieser so spräche: 'Majestät, ich habe dieses (Mannes) Mangobäume nicht weggenommen, andere sind die Mangobäume, die von diesem gepflanzt worden sind, andere sind die Mangobäume, die von mir weggenommen worden sind, ich habe keine Strafe verdient', würde, o großer König, der Mann straffällig sein?“ „Gewiß, Heil dir, würde er straffällig sein.“ „Aus welchem Grunde?“ „Wenn er auch so spräche, würde der Mann doch, da er den früheren Mango nicht in Abrede stellt, für den späteren Mango straffällig sein.“[3]) „Ebenso, o großer König, tut er mit diesem gegenwärtigen Nāmarūpa eine Tat, eine gute oder eine böse, tritt durch diese Tat ein anderes Nāmarūpa in das neue Dasein ein, ist er deshalb nicht erlöst von den bösen Taten.“

Es folgen noch verschiedene andere Vergleiche. Ein Mann geht mit einer brennenden Lampe auf den Boden, die Lampe setzt das Stroh in Brand, das brennende Stroh das Haus, das brennende Haus das ganze Dorf. Wenn auch das Feuer, das das Dorf verbrennt, nicht dasselbe ist wie die Flamme der Lampe, so ist es doch aus diesem entstanden (*api ca tato eva so aggi nibbatto*), und hat somit der Mann der Lampe das Dorf in Brand gesetzt. Ebenso verhält es sich mit dem Nāmarūpa. Obwohl das Nāmarūpa beim Sterben ein anderes ist, ein anderes das Nāmarūpa beim Eintritt in ein neues Dasein, ist doch letzteres aus dem ersteren entstanden, deshalb ist er nicht erlöst von den bösen Taten.

1) Im Pāli: *Kiṃ imaṃ yeva nāmarūpaṃ paṭisandahatīti.* Dieses Verbum wird erst in den späteren Texten gebräuchlich.

2) Das Subjekt zu diesem *karoti* ist derselbe, der in dem Satze *nanu so mutto bhavissati pāpakehi kammehīti* durch das Pronomen *so* ausgedrückt ist, der Mensch, die Person. Subjekt von *paṭisandahati* dagegen ist *nāmarūpaṃ*.

3) Der letzte Satz ist schwierig: *Kiñcāpi so evaṃ vadeyya, purimaṃ bhante ambaṃ apaccakkhāya pacchimena ambena so puriso daṇḍappatto bhaveyyā ti.*

Also eine Kontinuität des Daseins, aber ohne die Identität des Daseienden. Daher denn an einer vierten Stelle des Milindapañho, S. 71 (vgl. WARREN, a. a. O. S. 234) mit klaren Worten ausgesprochen ist, daß die neue Geburt ohne ein Hinüberwandern vor sich geht:

Der König sprach: „Heil dir Nāgasena, es geht nicht hinüber und es nimmt ein neues Dasein an?" „Gewiß, o großer König, es geht nicht hinüber und es nimmt ein neues Dasein an." „Wieso, Heil dir Nāgasena, es geht nicht hinüber und es nimmt ein neues Dasein an? mache einen Vergleich!"[1]) „Wie wenn, o großer König, ein Mann von einer Lampe eine Lampe anzündete, würde, o großer König, diese Lampe von der Lampe übergegangen sein?"[2]) „Nein, Heil dir." „Ebenso, o großer König, geht es nicht hinüber und nimmt es ein neues Dasein an." „Mache noch einen Vergleich!" „Erinnerst du dich, o großer König, aus deiner Jugend, vom Lehrer der Verse einen Vers gelernt zu haben?" „Gewiß, Heil dir." „Ist, o großer König, der Vers vom Lehrer her übergegangen?" „Nein, Heil dir." „Ebenso, o großer König, geht es nicht hinüber und nimmt es ein neues Dasein an."

Diese subtile Lehre ist in den älteren Schriften des Kanons noch nicht voll entwickelt. Die Frage, ob das aus dem einen Dasein abscheidende und in ein neues Dasein eintretende Wesen ein und dasselbe ist, wird dort noch nicht aufgeworfen. Erst recht verhüllt ist das Problem bei der mehr populären, halb mythischen Ausdrucksweise, wenn ein Devaputra oder der Bodhisattva vom Himmel herabkommt und im Leibe einer Mutter auf Erden ein neues Dasein annimmt. Hier liegt ohne Frage die Vorstellung zugrunde, daß das Wesen von der einen Stätte in die andere übergeht, und daß es seinem Kerne nach in beiden Stätten dasselbe ist. Auch für die Stelle des Assalāyanasutta über die Entstehung eines neuen Wesens, von der unsere Untersuchung ausgegangen ist, haben wir keine Veranlassung etwas anderes anzunehmen.

Ehe wir auf die Entwickelung der Geburtsgeschichte Buddha's näher eingehen, soll in den drei folgenden Kapiteln erst die dem Assalāyanasutta (s. oben S. 17ff.) nahestehende Lehre einiger Werke der indischen Medizin über die Entstehung eines Menschenkindes, dann die Lehre von der Seelenwanderung in der älteren brahma-

---

1) Wenn RHYS DAVIDS übersetzt „Where there is no transmigration, N., can there be rebirth", so ist das Subjekt nicht ausgedrückt, das in den Verbalformen des Pāli liegt: Rājā āha: *Bhante Nāgasena, na ca sankamati paṭisandahati cāti. Āma mahārāja, na ca sankamati paṭisandahati cāti. Katham bhante Nāgasena na ca sankamati paṭisandahati ca, opammaṃ karohīti.*

2) Im Pāli: *Yathā mahārāja kocideva pūriso padīpato padīpaṃ padīpeyya, kinnu kho so mahārāja padīpo padīpamhā sankanto ti.*

nischen Philosophie, wie sie Buddha etwa vorgefunden haben mag, dargelegt werden. Der Befund bestärkt uns in der Ansicht, daß die im Milindapañha enthaltene dialektische Weiterentwickelung der Lehre von dem in die neue Geburt eintretenden Seelenwesen der altbuddhistischen Zeit noch nicht zugeschrieben werden darf.

Unter den Stellen der älteren buddhistischen Literatur über diese Verhältnisse stimmt die schon oben S. 13 erwähnte aus dem Mahā-Sakuludāyisutta, Majjhima II S. 17, einerseits mit der Lehre des Assalāyanasutta überein und erinnert sie andrerseits in ihren Angaben an die Ausführungen der medizinischen Werke, daher sie hier zum Übergang dienen möge:

Ayaṃ kho me kāyo rūpī cātummahābhūtiko mātāpettikasambhavo odanakummāsūpacayo aniccucchādanaparimaddanabhedanaviddhaṃsanadhammo, idañca pana me viññāṇaṃ ettha sitaṃ ettha patibaddhaṃ. ‖ Hier mein Körper, gestaltet, aus den vier großen Elementen bestehend, der in Vater und Mutter seinen Ursprung hat, durch Reis und Grütze Wachstum empfängt, vergänglich, der Vernichtung, Aufreibung, dem Zerfalle, Zerstieben unterworfen, und hier andrerseits mein *viññāṇa* dahinein gebunden, dahinein gefesselt. ‖

Die Worte sind dem Gotama in den Mund gelegt, beziehen sich aber auf die Erkenntnis, die seine Schüler (*sāvakā*) ihm verdanken. Der wandernde seelische Teil des Menschen ist hier mit *viññāṇa* bezeichnet (vgl. oben S. 36ff.), wofür auch *nāmarūpa* in älterer Zeit gebraucht worden ist (S. 39), in mythischer Fassung *gandhabba* (S. 12ff.), später auch in medizinischen Werken *satta* (Kap. III), bei den Brahmanen, besonders im Sāṃkhya, *liṅgaśarīra* (Kap. V).

Kapitel III.

Die buddhistische Lehre in medizinischen Werken.

Dieselben Vorstellungen über die verschiedenen Faktoren, die bei der Entstehung eines Menschen in Betracht kommen, sind auch in medizinischen Werken Indiens nachweisbar. Die Medizin ist eine der wenigen Wissenschaften, für die sich schon die Buddhisten der älteren Zeit interessiert haben. Es könnte dies mit ihrem Gebot der Freundlichkeit (*mettā*) gegen alle Wesen zusammenhängen. Aber auch für sich selbst brauchten die Mönche Arzeneien, im klösterlichen Leben des Vinayapiṭaka spielen diese eine große Rolle. Die medizinischen Texte des Bower-Manuskriptes würden das Vorhandensein einer medizinischen Wissenschaft in Indien jedenfalls für das 4. oder 5. Jahrh. n. Chr. beweisen, wie J. JOLLY in seiner so dankenswerten Darstellung der indischen Medizin S. 15 hervorgehoben hat, aber der Āyurveda oder die Medizin ist ohne Frage viel älter in Indien.

1. Vāgbhaṭa.

Von den Stellen, die ich gefunden habe[1]), ist die wichtigste die im Anfang des Śārīrasthāna von Vāgbhaṭa's Aṣṭāṅgahṛdaya (Bombay 1900; With the Commentary of Aruṇadatta, revised and collated by Aṇṇā Moresvar Kunte, 2ᵈ ed., Bombay 1891, Nirṇ. Sāg. Press). Die einleitenden Worte sind in Prosa, die Lehre selbst ist in Śloken abgefaßt:

„Von hier an wollen wir den Teil der Körperlehre, der sich mit der Empfängnis beschäftigt (*garbhāvakrāntiśārīram*) darstellen", sagten die großen Ṛṣis mit dem Ātreya an der Spitze.

---

1) Auf diese Stellen habe ich zuerst in meinem auf dem Orientalistenkongreß zu Hamburg (1903) gehaltenen Vortrage aufmerksam gemacht.

1. In dem reinen Samen und Blut (*śukrārtave*) wird ein von seinen eigenen Taten und Fehlern[1]) getriebener Sattva (*sattvaḥ svakarmakleśacoditaḥ*) zum Embryo kraft der Vereinigung der Faktoren (*yuktivaśāt*), wie Feuer im Reibholz.

2. Durch die keimartigen (*bījātmakaiḥ*) feinen großen Elemente, die dem Sattva folgen[2]), und die aus dem Saft der Nahrung der Mutter kommen[3]), wächst er nach und nach im Mutterleib heran.

3. Wie das Feuer der Sonnenstrahlen vom Kristall verborgen nicht flammend gesehen wird, so der in die Embryostätte gehende Sattva.[4])

4. Weil sie den Ursachen entsprechend sind, haben die Wirkungen deren Eigenart. Daher erhält der Sattva verschiedene Geburtsformen (*nānāyonyākṛtīḥ*), wie flüssiges Metall.[5])

5. Und eben deshalb entsteht infolge von Reichlichkeit des Samens ein männliches, des Blutes ein weibliches Kind, bei Gleichheit beider ein Zwitter. Aber wenn Same und Blut

6. jedes in seiner Art (*yathāsvam*) durch den Wind vielfach gespalten ist, da tritt der Fall vieler Abkömmlinge ein.[6]) Der Gattung Unähnliche und Mißgestalten (*viyonivikṛtākārāḥ*) entstehen durch die verdorbenen Unreinigkeiten (*vikṛtair malaiḥ*).[7])

Die in den Versen 5 und 6 enthaltenen Angaben über den Grund eines männlichen oder eines weiblichen Kindes, eines Zwitters, von Zwillingen und von nicht normalen Kindern finden sich ähnlich in der Garbha-Upaniṣad § 3 und im II. Pariśiṣṭa des Nirukta § 6, zwei Texten, von denen noch weiter unten die Rede sein wird.

So einfach und rein wie bei Vāgbhaṭa (Vers 1) liegt die buddhistische Anschauung von den drei Faktoren in keinem anderen Werke der indischen Medizin vor. Nur hier das buddhistische Maskulinum *sattvaḥ*, während in der Carakasaṃhitā, deren Lehre wir nachher betrachten, das Neutrum *sattvam* gebraucht ist. Dem Vāgbhaṭa werden zwei nahe verwandte Werke zugeschrieben, die Aṣṭāṅgahṛdayasaṃhitā und der Aṣṭāṅgasaṃgraha. Davon hat ein-

1) Nach dem Komm. sind unter *kleśa* zu verstehen *avidyā, asmitā, rāga, dveṣa, abhiniveśa*.

2) Komm.: *yatra sattvaṃ* (Neutrum) *tiṣṭhati tatrāvaśyaṃ tāny api tiṣṭhanti sattvānuśāyitvāt teṣām*.

3) Die *mahābhūta* (*ākāśa, vāyu, agni, ap, pṛthivī*) kommen zwiefach in Betracht, in Samen und Blut verwandelt (*mahābhūtaiḥ .. śukrārtavarūpataḥ pariṇataiḥ*) und in den Saft der Speise der Mutter verwandelt (*mātur āhārarasātmanā pariṇataiḥ*).

4) Komm. *evaṃ sattvo garbhāśayaṃ gacchan, vrajan, na dṛśyata eva*. Der Eintritt des Sattva in den Mutterleib geht unsichtbar vor sich.

5) Je nach dem das Metall in die Form eines Menschen usw. gegossen wird.

6) Wie bei Schweinen, Hunden usw.; *yathāsvam* bezieht sich darauf, daß auch hierbei Männchen oder Weibchen entstehen, je nachdem der Same oder das Blut überwiegt.

7) Nach dem Komm. sind unter *mala* die sonst *doṣa* genannten Stoffe Wind, Galle und Schleim gemeint.

gehender gehandelt J. JOLLY, in der Ztschr. der D. M. G. LIV 260ff. (1900) und im Grundriß der Indo-arischen Philologie, „Medicin" § 6. Zu vergleichen ist auch P. CORDIER's Studie „Vāgbhaṭa" im Journal Asiatique, 1901 S. 147ff. Vāgbhaṭa stammte aus dem Sindhu-Gebiete (*Sindhuṣu labdhajanmā*). Schon sein Großvater und sein Vater waren Ärzte. Ersterer hieß gleichfalls Vāgbhaṭa, letzterer Siṃhagupta. Außer seinem Vater nennt Vāgbhaṭa einen Avalokita als seinen Lehrer. Diese Angaben finden sich nur im Aṣṭāngasaṃgraha, sie fehlen in dem anderen Werke. Vāgbhaṭa war Buddhist, oder war wenigstens buddhistisch beeinflußt. Darauf weist der buddhistisch klingende Name seines Lehrers Avalokita hin, darauf auch eine an Buddha gerichtete Anrufung, die JOLLY a. a. O. S. 273 nachweist. Die Aṣṭāngahṛdayasaṃhitā bezeichnet sich selbst in Vers 79 des letzten Abschnitts als einen Auszug aus dem Aṣṭāngasaṃgraha; eine von JOLLY vorgenommene Vergleichung der beiden Texte bestätigt diese Angabe. Der Aṣṭāngasaṃgraha erscheint also als das ältere Werk. Daher ist es auffallend, daß gerade in diesem älteren Werke das wandernde Seelenwesen mit dem auch brahmanischen Ausdrucke *jīva* bezeichnet ist, während das spätere Werk dafür den spezifisch buddhistischen Ausdruck *sattva* hat. Es handelt sich um den oben übersetzten Vers 1:

śuddhe śukrārtave sattvaḥ svakarmakleśacoditaḥ |
garbhaḥ saṃpadyate yuktivaśād agnir ivāraṇau. ||

Ihm entsprechen im Aṣṭāngasaṃgraha zu Anfang von Adhyāya 2 des Śārīrasthāna die folgenden Worte:

Gate purāṇe rajasi nave 'vasthite[1]) *śuddhe garbhasyāśaye mārge ca bījātmanā śukram avikṛtam avikṛtena vāyunā preritaṃ anyaiśca mahābhūtair anugatam ārtavenābhimūrchitam anvakṣam eva rāgādikleśavaśānuvartinā svakarmacoditena manojavena jīvenābhisṛṣṭaṃ garbhāśayam upayāti.* || Wenn das alte Blut abgegangen, neues vorhanden ist, wenn der Uterus und der Weg (dahin) rein ist, gelangt der unverdorbene Same, getrieben von dem keimartigen[2]) unverdorbenen Winde und gefolgt von den anderen großen Elementen, durch das weibliche Blut geronnen, darauf erst mit einer durch Leidenschaft und die anderen Plagen fortdauernden, von ihren Taten getriebenen gedankenschnellen lebendigen Seele zusammengebracht, in den Uterus. ||

Über das Alter des Vāgbhaṭa hat G. HUTH gehandelt, „Verzeichnis der im tibetischen Tanjur, Abteilung mDo (Sūtra), Band 117—124,

1) Dieselben Anfangsworte Carakasaṃhitā, Śārīrasthāna Adhy. IV 3.

2) *Bījātman* ist ein Epitheton der Elemente in ihrer feinen Form, vgl. oben S. 49 den 2. Vers.

enthaltenen Werke", Sitzungsberichte der K. Pr. Ak. 1895 S. 267ff.: da die Bände 120—122, die eine tibetische Übersetzung eines Kommentars zum Aṣṭāngahṛdaya enthalten, aus dem 8. Jahrh. n. Chr. stammen, würde das Grundwerk spätestens ins 7. Jahrh. n. Chr. zu setzen sein (vgl. JOLLY a. a. O. S. 273). Jedenfalls hat Vāgbhaṭa in einer Zeit gelebt, in der Buddhismus und Brahmanismus nebeneinander bestanden, in der von Buddhisten verfaßte medizinische Werke von der brahmanischen Seite her beeinflußt werden konnten, und umgekehrt. Daß gerade in dem älteren Aṣṭāngasaṃgraha *jīvaḥ*, in dem daraus abgeleiteten Werke *sattvaḥ* gebraucht ist, mag damit zusammenhängen, daß der A. Saṃgraha mehrfach umgearbeitet worden ist, wie CORDIER a. a. O. S. 151ff. nachgewiesen hat. In den Anfangsworten des A. Saṃgraha wird dem Buddha Verehrung dargebracht, übersetzt von L. DE LA VALLÉE POUSSIN, Journ. As. 1901 S. 180. Auch die Eingangsstrophe des Aṣṭāngahṛdaya kann sich nur auf Buddha beziehen:

Rāgādirogān satatānuṣaktān aśeṣakāyaprasṛtān aśeṣān | *autsukyamohāratidān jaghāna yo 'pūrvavaidyāya namo 'stu tasmai* ‖ der die Leidenschaft und die anderen Krankheiten, die immer anhaften, die alle Körper befallen, die Unruhe, Betörung, Unbehagen geben, alle vernichtet hat, diesem unvergleichlichen Arzte soll Verehrung sein! ‖

Der Kommentator Aruṇadatta nennt ihn nur *bhagavān*, was zweideutig ist. Er selbst verehrt in seiner Eingangsstrophe den Viṣṇu. In der Medizin kann man wie in der Logik das Zusammenwirken der Buddhisten und der Brahmanen beobachten.

2. Carakasaṃhitā.

Noch in einem anderen berühmten Werke der indischen Medizin, in der Carakasaṃhitā, läßt sich die buddhistische Lehre nachweisen, wenn auch hier nicht rein, sondern verquickt mit Anschauungen, die aus dem Sāṃkhya und aus dem Vedānta stammen.

Die Carakasaṃhitā gilt als das älteste Werk der indischen Medizin. Der Name *Caraka* ist wohl auf die Schule des schwarzen Yajurveda dieses Namens zurückzuführen. In den Schulen des schwarzen Yajurveda scheint die Medizin besonders gepflegt und ausgebildet worden zu sein. Eine Hauptautorität ist ein Ātreya Namens Punarvasu, Caraka Sūtrasthāna I Vers 21. Die Ātreya

waren eine Unterabteilung der Taittirīya, der zweiten Hauptschule des schwarzen Yajurveda neben den Caraka. Die Carakasaṃhitā folgt den Lehren des Ātreya.[1]) Der III. Adhyāya des Śārīrasthāna ist eine Disputation zwischen dem Ātreya und Bharadvāja. Auch die Bhāradvāja waren nach dem Caraṇavyūha eine Unterabteilung der Taittirīya. Nach der legendarischen Einleitung der Carakasaṃhitā empfing Bharadvāja den Āyurveda von Indra. Er teilte ihn den anderen Ṛṣis mit, unter ihnen dem Ātreya. Auch für Aśvaghoṣa, Buddhacarita I 48, war der Ātreya der Meister, auf den die Heilkunde seinerzeit zurückging. Zu den erfreulichen Ereignissen, die er mit Buddha's Geburt in Verbindung setzt, gehört auch das folgende: *cikitsitaṃ yacca cakāra nātriḥ paścāt tad Ātreya ṛṣir jagāda.*| Die Heilkunde, die Atri nicht fertig gebracht hatte, verkündete später der Ātreya Ṛṣi. Diese Stelle ist wichtig, da sie zeigt, daß die Heilkunde nach Aśvaghoṣa's Ansicht in alte Zeiten zurückreicht.

Die Lehre von der Geburt des Menschen aber, die im Śārīrasthāna III 3 ff. dem Ātreya in den Mund gelegt wird, ist komplizierter als die bei Vāgbhaṭa. Bei der Geburt kommen hier sechs Faktoren in Betracht: *Mātṛjaścāyaṃ garbhaḥ, pitṛjaścātmajaśca sātmyajaśca rasajaścāsti ca sattvasaṃjñam aupapādikam iti hovāca bhagavān Ātreyaḥ.* || Der Embryo ist von der Mutter, vom Vater, vom Ātman, von der gesunden Lebensweise, von den Nahrungssäften stammend, und es ist auch ein Sattva genanntes (Wesen) dabei, das von außen dazu kommt. ||

Wir beschränken uns hier auf den psychologischen Teil der Analyse. Der synkretistische Charakter der Lehre äußert sich darin, daß hier zwei Seelenwesen genannt werden, *ātman* und *sattva*, ersteres der brahmanischen, letzteres der buddhistischen Lehre angehörig. Schon die Satzform *asti ca sattvasaṃjñam aupapādikam* legt die Vermutung nahe, daß dieser Teil der Analyse ein buddhistischer Zusatz ist zu einer älteren brahmanischen Lehre. Denn die Medizin hat nicht von den Buddhisten, sondern von den vedischen Schulen ihren Ausgang genommen. Während bei Vāgbhaṭa *sattva* und *jīva* Synonyma sind und das wandernde nicht ewige

1) Damit ist zu vergleichen, daß im Kāṇḍānukrama der Ātreyīśākhā des Taittirīyaveda der dritte Kāṇḍa des Brāhmaṇa als Kāṭhaka bezeichnet wird, d. h. aus der zu den Caraka gehörigen Schule der Kaṭha stammt. Vgl. A. WEBER, Ind. Stud. III 373, XII 352.

Seelenwesen bezeichnen, werden in der Carakasaṃhitā *jīva* und *ātman* synonym gebraucht: *ātmajaścāyaṃ garbho, garbhātmā hy antarātmā yas tam enaṃ jīva ity ācakṣate,* Śār. III 10. Dieser Ātman tritt in den Uterus ein (*sa garbhāśayam anupraviśya*), verbindet sich mit dem männlichen Samen und dem weiblichen Blute (*śukraśoṇitābhyāṃ saṃyogam etya*), und zeugt, dadurch daß er Fötus wird, sich selbst durch sich selbst (*garbhatvena janayaty ātmanātmānam,* Śārīr. III § 10). Aber der Ātman ist hier nicht in seiner abstrakten, sondern in seiner gebundenen Form gemeint, und daher erklärt sich die Gleichsetzung des *ātman* mit *jīva*. Daß der Ātman hier in seiner gebundenen Form in Betracht kommt, geht aus dem hervor, was ihm Śārīr. III § 14 zugeschrieben wird. Bei der Entwickelung des Fötus stammt nämlich vom Ātman her: das Entstehen in diesen und jenen Wesensarten, die Lebensdauer, die Erkenntnis des Ātman, das innere Zentralorgan, die Sinnesorgane, Einhauch und Aushauch, Entsenden und Festhalten (der Organe), die Verschiedenheiten von Gestalt, Ton und Farbe, Freude und Schmerz, Verlangen und Abneigung, Bewußtsein, Wille, Urteilskraft, Erinnerung, Ichgefühl, Anstrengung (*tāsu tāsu yoniṣūtpattir āyur ātmajñānaṃ mana indriyāṇi prāṇāpānau preraṇaṃ dhāraṇam ākṛtisvaravarṇaviśeṣā sukhaduḥkhe icchādveṣau cetanādhṛtibuddhismṛtir ahaṃkāro yatnaścety ātmajāni*). Es werden also hier alle die Seelenorgane und Kräfte als vom Ātman stammend bezeichnet, die, mit *buddhi* an der Spitze, in der Sāṃkhyalehre unter dem *jīva* genannten nicht ewigen Seelenwesen materiellen Ursprungs zu verstehen sind, nach GARBE „the empirical soul", s. den Index zu Aniruddha's Sāṃkhyasūtravṛtti. Der Ātman der Carakasaṃhitā ist weniger abstrakt gedacht als der Ātman des Vedānta oder der Puruṣa des Sāṃkhya. Weder vom Ātman des Vedānta noch vom Puruṣa des Sāṃkhya stammt irgend ein Teil des seelischen Organismus ab. Der Ātman der Carakasaṃhitā ist zeugend und gehört einer älteren Vorstellungsstufe an, die wir in einzelnen Upanischaden vertreten finden.

Neben dem Ātman hat die Carakasaṃhitā auch das *sattva* genannte Seelenwesen, aber nicht als Masculinum sondern als Neutrum *sattvam*, s. §§ 4, 7, 19. Es ist das wandernde Seelenwesen, denn Bharadvāja sagt III § 4 in seiner Bekämpfung des Ātreya: *na cāpi paralokād etya sattvaṃ garbham avakrāmati.* ‖ Auch geht nicht ein Sattva aus einer anderen Welt gekommen in den Fötus ein. ‖

Von diesem Sattva handelt Śārīr. III § 19, wo sein Wesen in einigen Relativsätzen beschrieben wird. Wenn das Sattva nahe daran ist, fortzugehen, hört sein (des Menschen) Charakter auf, wird die Neigung in ihr Gegenteil verkehrt, werden alle Sinnesorgane geplagt, schwindet die Kraft, steigern sich die Krankheiten (*Yasminn apagamanapuraskṛte śīlam asya vyāvartate bhaktir viparyasyate sarvendriyāṇy upatapyante balaṃ hīyate vyādhaya āpyāyante*). Von ihm verlassen verläßt (der Mensch) das Leben (*yasmāddhīnaḥ prāṇāñ jahāti*). Insofern es die Sinnesorgane erfassend ist, wird es *manas* genannt (*yad indriyāṇām abhigrāhakaṃ ca mana ity abhidhīyate*). Dieser Satz ist deshalb auffallend, weil das *manas* nach § 14 zu den Organen gehörte, die vom *ātman* abstammen. Das Sattva ist dreifach: rein, leidenschaftlich, dumpf (*tat trividham ākhyāyate śuddhaṃ rājasaṃ tāmasaṃ ceti*). Das sind die drei Guṇa des Sāṃkhya *sattvam, rajaḥ, tamaḥ,* aber für *sāttvika* ist *śuddha* eingesetzt, offenbar weil *sattvaṃ* in diesem Abschnitt schon in anderer Bedeutung verwendet ist.

Für das Verhältnis des *sattva* zum *jīva* oder *ātman* kommt der schwierige Anfangssatz von § 19 (vgl. § 24) in Betracht: *Asti khalv api sattvam aupapādikaṃ yaj jīvaspṛk śarīreṇābhisambadhnāti.* So lauten die letzten Worte in der Bombayer Ausgabe, der Kommentar aber hat *yaj jīvaṃ spṛkśarīreṇābhisambadhnāti,* das den *jīva* mit einem feinen Körper verbindet. *Jīva* ist hier der *antarātmā,* die überall enthaltene ewige unveränderliche Seele (vgl. § 10), die unterschiedslos in allen Wesen ist (*sarvabhūtānāṃ nirviśeṣaḥ,* Śārīr. IV § 40), die keinen Teil am Saṃsāra hat, während *sattva* das wandernde Seelenwesen ist, von individuell verschiedener Beschaffenheit (Śārīr. IV § 40). In dem Beiwort *aupapādika,* das uns noch in Kap. XI beschäftigen wird, ist ausgesprochen, daß es einer neuen Existenz zueilt. Es wird getrieben vom Karma, denn es ist der Träger des Karma, wie aus Śārīr. III § 20 hervorgeht, obwohl daselbst das Wort *karma* nicht gebraucht ist.[1]) Wenn der neu Entstehende sich mit einem reinen (*śuddha*) *sattva* verbindet, kann er sich der vergangenen Geburt erinnern (vgl. oben S. 10ff.). Die beiden anderen Guṇa, nämlich *rajas* und *tamas,* werden IV § 42 als die Fehler (*doṣa*) des *sattva* bezeichnet.

---

1) Das Wort *karma* findet sich III § 12.

Das Besondere in der Seelenlehre der Carakasaṃhitā besteht darin, daß die Faktoren, die überall in der indischen Seelenlehre in Betracht kommen, hier anders verteilt erscheinen. Im Vedānta, im Sāṃkhya gibt es ein vergängliches wanderndes Seelenwesen, das einen feinen Leib zur ewigen Seele bildet, und das sowohl die Sinnesorgane nebst *manas* und den anderen geistigen Organen enthält, als auch Träger des Karma ist. In der Carakasaṃhitā dagegen, sahen wir S. 53, stammen die Sinnesorgane, *manas, smṛti, buddhi, ahaṃkāra* usw., vom Ātman ab, und bringt das von einer früheren Existenz herkommende Sattva in die neue Existenz nur eine gewisse Beschaffenheit und Verfassung mit, die offenbar beide mit dem Karma der vorausgehenden Existenz zusammenhängen. Die Beschaffenheit ist nach den drei Guṇa dreifach verschieden (*śuddha, rājasa, tāmasa,* Śārīr. III § 19). Als das, was vom Sattva herstammt, wird Śārīr. III § 21 angegeben: „Neigung (*bhakti,* vom Komm. durch *icchā* erklärt), Charakter (*śīla*), Reinheit (*śauca*), Haß (*dveṣa*), Gedächtnis (*smṛti*), Betörung (*moha*), Entsagung (*tyāga*), Mißgunst (*mātsarya*), Heldenmut (*śaurya*), Furcht (*bhaya*), Zorn (*krodha*), Trägheit (*tandrā*), Energie (*utsāha*), Schneidigkeit (*taikṣṇya*), Weichheit (*mārdava*), Tiefe (*gāmbhīrya*), Unbeständigkeit (*anavasthitatva*), solche und die anderen vom Sattva abstammenden Charaktervariationen, die wir später bei der Behandlung der Verschiedenheit der Sattva aufweisen werden (*ity evamādayaścānye te sattvajā vikārā yān uttarakālaṃ sattvabhedam adhikṛtya upadekṣyāmaḥ*).“[1]) Diese Ankündigung bezieht sich offenbar auf Śārīr. IV § 44 ff. Daselbst werden eine Anzahl typische Charaktere geschildert, sieben des *śuddha sattva*, sechs des *rājasa* und drei des *tāmasa sattva*, wobei eben solche Eigenschaften, wie die oben erwähnten, in Betracht kommen. Hierbei nimmt aber das Wort *sattva* eine andere Bedeutung an, indem es nicht mehr das wandernde Seelenwesen bezeichnet, sondern die Natur oder den Charakter, den die Menschen durch

---

1) Der darauffolgende Satz (Śārīr. III 21 enthält eine Schwierigkeit für das Verständnis: *nānāvidhāni tu khalu sattvāni, tāni sarvāṇy ekapuruṣe bhavanti na ca bhavanti ekakālaṃ, ekaṃ tu prāyo'nuvṛtty āha.* Unter *sattvāni* sind wohl hier die Charaktere zu verstehen, unter *tāni sarvāṇi* aber alles jenes, was vorher als *sattvaja* bezeichnet wurde (*bhakti* usw.): Die Charaktere sind aber verschieden. Alles jenes findet sich in einem (und demselben) Manne, nur nicht zu gleicher Zeit, eines aber nennt er als vorherrschend.

das wandernde Seelenwesen erhalten. In diesem Sinne wird von den drei *sattva* gesprochen, dem *śuddha, rājasa* und *tāmasa* (den drei Guṇa entsprechend), und von ihren unzähligen Unterarten, von denen einige Typen näher beschrieben werden. Der erste Typus ist der *brāhma*, der Mann nach Art des Brahman, der zweite ist der *ārṣa*, der Mann nach Art der Ṛṣi, der dritte ist der *aindra*, der Mann nach Art des Indra usw. Der *ārṣa* wird charakterisiert als einer, der in Opfern, Vedalesen, Gelübden einen frommen Wandel führt, der die Pflicht der Gastfreundschaft beobachtet, bei dem Rausch, Hochmut, Liebe, Haß, Betörung, Begierde unterdrückt sind, der ausgestattet ist mit der Fähigkeit, aufleuchtende Gedanken zu verkünden, über die Erkenntnis nachzudenken (Śārīr. IV § 46).

Kapitel IV.

Die Seelenwanderung in vedischen Schriften.

Der Ursprung der Lehre von der Seelenwanderung (*saṃsāra*) und damit zusammenhängend der Charakter der indischen Philosophie überhaupt hat es mit sich gebracht, daß der menschliche Organismus zuerst mehr um des Todes als um der Geburt willen analysiert worden ist. Alle indische Philosophie spitzt sich auf eine Heilslehre zu und hat deshalb einen religiösen Charakter. Was wird mit der Seele nach dem Tode, war die erste Frage, und nicht, wie entsteht der Mensch. Aber nach indischem Glauben setzt sich die Existenz der Seele nach dem Tode und nach dem Leben in einer jenseitigen Welt dann weiter in einer neuen Geburt auf der Erde fort. Und so ist auch schon in der älteren brahmanischen Literatur mehrfach ausgeführt worden, wie man sich diesen Eintritt der Seele in eine neue Geburt, diese Kontinuität des Daseins, dachte. Für die Heilkunde war die Theorie der Geburt wichtiger als die Theorie des Todes. Die indische Medizin mußte aus ärztlichen Gründen die Lehre von der Empfängnis, der Schwangerschaft und der Geburt ausbilden, wurde aber dabei begreiflicherweise von den Vorstellungen der indischen Philosophie beeinflußt. Wir finden in medizinischen Werken den Ātman der Upanischaden wieder, aber auch die durch den Tod von einem Körper losgelöste Einzelseele, die bestimmt ist in einem neuen Körper fortzuleben, da sie noch nicht die endgültige Erlösung vom weltlichen Dasein gefunden hat. Auch der hohe Wert, den der Inder, gleichfalls aus religiösen Gründen, auf die Geburt eines Sohnes legte, wird zu dem Interesse an einer Theorie der Geburt beigetragen haben. Die Geburt eines Sohnes war eines der höchsten Güter. In der alten Zeit suchte man sie als Lohn für Opfer

und Verehrung der Götter zu erreichen, dies die älteste Form der Lehre vom *karma*, in der unter *karma* noch das Opferwerk verstanden wurde. Von da aus bildeten die Philosophen eine allgemeine Lehre vom unerbittlichen Kausalnexus aus, in der die Mitwirkung der Götter ausgeschlossen wurde. Der Gegensatz dieser beiden Anschauungsweisen ist klar in der oben S. 18 aus dem Divyāvadāna mitgeteilten Legende ausgesprochen.

Die Lehre vom Saṃsāra ist das wichtigste Philosophem Indiens, man kann ihre Anfänge bis in den Ṛgveda und die Brāhmaṇa zurückverfolgen, wie neuerdings A.-M. Boyer nachzuweisen versucht hat, in seiner Abhandlung Étude sur l'origine de la doctrine du Saṃsāra, im Journ. Asiatique, IX. Série, 18 S. 451—499 (1901).[1]) Schon im Ṛgveda verlangt der Inder das Gut von den Göttern — er spricht zu ihnen im Imperativ — auf Grund seines verdienstvollen Werkes. Das richtig dargebrachte Opfer sichert ihm nach dem Tode auch die Himmelswelt. „L'ascétisme, le sacrifice de la vie dans les combats, le culte du ṛta, le don de la dakṣiṇā assurent une destinée heureuse dans l'autre monde", sagt Boyer S. 469 kurz zusammenfassend. Wir pflegen mit dem Begriff der Unsterblichkeit den der Ewigkeit zu verbinden. Boyer ist der Ansicht, daß im Ṛgveda unter Unsterblichkeit oft nur die volle Dauer des irdischen Lebens (hundert Jahre) gemeint ist, obwohl es mit dem Tode abschließt, a. a. O. S. 464. So sei auch unter der Unsterblichkeit im Himmel nur ein möglichst langer Aufenthalt daselbst gemeint: es gibt eine Rückkehr aus der jenseitigen Welt auf diese Erde. In diesem Sinne versteht er die Worte *sá no devéṣv ā́ yamad dīrghám ā́yuḥ prá jīváse*, Ṛgveda X 14, 14, die schon Ludwig mit „der soll uns unter den göttern bestimmen lange zeit zum leben", in der Hauptsache richtig übersetzt hat.[2]) Denn das macht den ersten entscheidenden Schritt zur Lehre von der Seelenwanderung aus, daß man nicht das Eintreten eines ewig währenden Zustandes

1) Daß die Inder in dieser Lehre original sind, und daß die Lehre von der Metempsychosis bei Pythagoras aus Indien stammt, haben L. v. Schroeder, „Pythagoras und die Inder" (Leipzig 1884), und R. Garbe, Sāṃkhya-Philosophie (Leipzig 1894) S. 90 ff. wahrscheinlich gemacht.

2) Zu *sá no devéṣv ā́ yamat* vgl. *sómo devéṣv ā́ yamat* IX 44, 5. Die gemeinschaftlichen Worte müssen doch wohl an beiden Stellen denselben Sinn haben. Also: Yama soll uns zu den Göttern hinlenken (*yamat* im Wortspiel mit *yama*), eine lange Lebenszeit (dort) zu leben.

nach dem Tode annimmt. Ein zweiter Hauptgedanke ist, daß die Seele auf der Erde wiedergeboren wird. Von diesem Glauben finden wir im Ṛgveda, in den Hymnen, die von der Totenfeier und den Manen handeln, X 14 bis 18, noch keine Spur. Denn wenn auch der erste Hauptgedanke vorhanden ist, so ist er doch noch nicht mit vollem Bewußtsein erfaßt und weiterverfolgt. In *dīrghám ā́yuḥ prá jīváse* ist der Gegensatz „eine lange Zeit, jedoch nicht für immer" noch nicht völlig erwacht. Nach den erwähnten Hymnen gehen die Verstorbenen auf wohlbekannten Wegen an einen Ort im Himmel, wo ihre Väter (*pitaraḥ*) versammelt sind, und wo sie die beiden Könige, den Yama und den Varuṇa schauen (X 14, 7). Götterwelt und Väterwelt liegen noch nebeneinander. Götter sind die Könige der Väter. Von den Wegen, auf denen die Verstorbenen ins Jenseits gehen, ist in den Hymnen viel die Rede. Sie sind in einer späteren Zeit mit ausgeführteren Vorstellungen zu den zwei Wegen, dem *pitṛyāṇa* und dem *devayāna* gestaltet worden. Beide Wörter finden sich schon im Ṛgveda, aber noch nicht ganz in demselben Gegensatze stehend, den sie später ausdrücken. *Pathíbhir devayā́naiḥ* bezeichnet I 183, 6, III 58, 5, IV 37, 1, V 43, 6, VII 38, 8 die Wege, auf denen die Götter selbst zum Opfer kommen. Agni kennt diese Götterwege, auf denen er auch die Opfergaben zu den Göttern bringt, I 72, 7, X 51, 5 und 98, 11. Auch VII 76, 2 hat *pánthā devayā́nāḥ* keine andere Bedeutung, und wohl auch X 18, 1 in *Páram mṛtyo ánu párehi pánthām yás te svá ítaro devayā́nāt*. An dieser letzteren Stelle wird dem Todesgotte ein anderer Weg als der Götterweg zugeschrieben, offenbar ist es derselbe Weg, der X 2, 7 geradezu *pitṛyāṇa* genannt ist: *pánthām ánu pravidvā́n pitṛyā́ṇam dyumád agne samidhānó ví bhāhi*, kundig des Väterweges, o Agni, erhelle ihn glanzvoll, wenn du entzündet bist. Trotzdem liegt hier nicht der spätere Unterschied zwischen *devayāna* und *pitṛyāṇa* vor, der uns in den alten Upanischaden entgegentritt. Allerdings bezeichnet *pitṛyāṇa* den Weg den die Väter, und den die Gestorbenen zu den Vätern gehen, aber *devayāna* ist im Ṛgveda zunächst nur der Weg der Götter. Später tritt die alte Vorstellung, daß die Götter von den Menschen eingeladen zum Opfer herabkommen, zurück, und sind es die Menschen, die auf dem Götterwege zu den Göttern gehen. Vielleicht liegt diese Vorstellung schon einer Stelle

des Ṛgveda zugrunde, X 88, 15, wo von zwei Wegen im Dual die Rede ist: *dvé srutī*[1]) *aśṛṇavam pitṝṇā́m ahám devā́nām utá mártyānām | tā́bhyām idáṃ víśvam éjat sámeti yád antarā́ pitáram mātáram ca.* Die Unklarheit des Verses zeigt sich in der wörtlichen Übersetzung: Von zwei Wegen der Väter habe ich gehört, der Götter und der Menschen, auf diesen zweien kommt alles sich hier Regende zusammen, was zwischen dem Vater und der Mutter (Himmel und Erde, Sāy.) ist. Vielleicht ist gemeint, daß ein Weg die Väter zu den Göttern, ein anderer wieder zu den Menschen geführt hat.

Der *pitṛyāṇa* ist der gewöhnliche Weg, von dem nunmehr ausdrücklich gesagt wird, daß er mit der Rückkehr auf die Erde verbunden ist. Der *devayāna* ist nur für diejenigen, welche das wahre Wissen erlangt haben, er führt diese in die Welt des Brahmā, von der es keine Rückkehr gibt. Der alte Ausdruck für diese Rückkehr ist *punar-āvṛtti*, aber vollständiger gibt den ganzen Begriff wieder *pretya-bhāva*, Werden nachdem man gestorben. Dieses wird im Bhāṣya zu Nyāyasūtra I 19 so definiert: Unter *pretyabhāva* ist die anfangslose, mit der Erlösung ein Ende findende Wiederholung der Verknüpfung von Geburt und Sterben zu verstehen.

Aber es gibt in der alten Literatur Stellen, in denen von einem aus einer anderen Welt kommenden Wesen nicht die Rede ist. Dahin gehören die Verse über den Sohn in der Śunaḥśepa-Legende, Aitareya Brāhmaṇa VII 13. Hariścandra fragt den Nārada, was man durch einen Sohn erlange. Darauf antwortet Nārada in folgenden zehn Versen:

1. „Eine Schuld zahlt er in ihm und zur Unsterblichkeit gelangt er, wenn der Vater das Antlitz des geborenen lebenden Sohnes erblickt.

2. Soviel Genüsse in der Erde, soviel im Feuer, soviel im Wasser für die Lebendigen, mehr als dies für den Vater im Sohne.

3. Durch den Sohn haben die Väter immer die dichte Finsternis überschritten, denn er selbst entstand aus ihm selbst, er (der Sohn) ist das labungsreiche hinüberführende (Schiff).

4. Was Schmutz, was Fell, was Bärte, was Askese! Einen Sohn wünscht euch, ihr Brahmanen, er ist die tadellose Welt!

5. Die Nahrung ist (= gibt) Leben, das Kleid ist Schutz, das Gold ist Schönheit, Vieh ist Hochzeiten, die Gattin ist ein Freund, eine Tochter ist Elend, Glanz im höchsten Himmel ist ein Sohn!

6. Der Gatte tritt in die Gattin ein, er zum Embryo geworden in die Mutter; von ihr wird er, wieder neu geworden, im zehnten Monate geboren.

---

1) Bhagavadgītā VIII 26 werden die beiden Wege *gati*, 27 *sṛti* genannt.

7. Die Gebärende (*jāyā*) ist deshalb die Gebärende, weil er von ihr wieder geboren wird. Sie ist das Werden, sie ist das Hinzuwerden[1]), als Keim wird jenes (*retas*, der Same?) eingelegt.

8. Die Götter und die Ṛṣis sammelten in sie große Kraft (*tejaḥ*), die Götter sprachen zu den Menschen: sie ist die euch wieder gebärende (*jananī*).

9. Daß die Welt nicht dem Sohnlosen gehört, das wissen alle Tiere. Deshalb aber bespringt der Sohn die Mutter und die Schwester.[2])

10. Dies ist der breite sehr beliebte Weg, den die einen Sohn Besitzenden frei von Sorgen beschreiten. Den sehen die Tiere und die Vögel, deshalb paaren sie sich sogar mit der Mutter."

Die Sache ist hier nicht tiefer verfolgt. Der Hauptgedanke ist, daß das Selbst des Vaters im Sohne fortgesetzt wird, von der Mutter neu geboren, wobei unter dem Selbst offenbar noch nicht der vedantistische *ātmā* zu verstehen ist.

Verwandt mit dieser Stelle, wenn auch schon etwas weiter gehend, ist der 2. Adhyāya der Aitareya-Upaniṣad. Auch hier ist der Sohn zunächst das Selbst des Mannes, sein alter ego.

1. „Im Manne (*puruṣe*) ist dieser (*ātman*)[3]) zu Anfang als Leibesfrucht (*garbha*): was der männliche Same ist, das ist die aus allen Gliedern zusammengekommene Kraft (*tejas*). In sich selbst trägt er (der Mann) sich selbst. Wenn er (den Samen) in

---

1) Im Text überliefert ist *ābhūtir eṣābhūtir°*, im Kommentar durch *eṣā bhūtyābhūtiśabdābhyām abhidhīyate*. Um die fehlende Silbe zu gewinnen, schlug AUFRECHT vor *ābhūtir eṣā ābhūtir°*, setzte BÖHTLINGK dafür *ā bhūtir eṣā bhavati* (Chrest.² S. 22). Besser wäre *eṣā bhūtir eṣābhūtir°*, da *bhū* und *ābhū* oft formelhaft nebeneinander stehen. So Ath. Ved. XI 4, 20: *antár gárbhaś carati devátāsv ābhūto bhūtaḥ sá u jāyate púnaḥ | sá bhūtó bhávyaṃ bhaviṣyát pitā́ putrám prá viveśā śácībhiḥ* ‖ Unter den Gottheiten bewegt sich der Embryo, hinzugeworden, geworden wird er von neuem geboren. Der Gewordene ist in das, was werden soll, was werden wird, der Vater in den Sohn mit seinen Kräften eingetreten. ‖ Vgl. WHITNEY's Übersetzung dieser schwierigen Stelle, in LANMANS Ausgabe II S. 634. Im Jaim. Up. Br. kommt *ābhūti* öfter vor, neben *bhūti* und *sambhūti*, s. OERTELS Index J. A. O. S. XVI 1, S. 248. Ebenso *kathaṃ bhavanti katham ābhavanti*, in der Yayāti-Legende, MBh. I 90, 6. Vers 9 lautet daselbst: *Yad enasas te patatas tudanti bhīmā bhaumā rākṣasās tīkṣṇadaṃṣṭrāḥ | kathaṃ bhavanti katham ābhavanti kathaṃ bhūtā garbhabhūtā bhavanti.* ‖ Wenn die furchtbaren irdischen Dämonen mit den scharfen Zähnen die infolge einer Schuld Fallenden (hinab)stoßen, wie werden sie, wie werden sie hinzu (d. i. von neuem), wie werden die gewordenen zu Embryos. ‖ Vgl. auch Chā. Up. VI 10, 2.

2) Für den Menschen ist das Entsprechende als Blutschande verboten, Yama sagt Ṛgv. X 10, 12: *pāpám āhur yáḥ svásāraṃ nigácchāt.* Die Auswirkung einer natürlichen Moral geht bei den verschiedenen Völkern doch in derselben Richtung.

3) So DEUSSEN, Sechzig Upanishad's S. 19. Da die ganze Upaniṣad vom Ātman handelt, auch der 3. Adhyāya mit *Ko'yam ātmā* beginnt, so ist auch hier unter *ayam* eben der *ātmā* zu verstehen.

das Weib ergießt, da zeugt er ihn (*enad*, d. i. *retaḥ*, den Samen).[1]) Das ist seine erste Geburt.

2. Der (Same) wird zum Selbst des Weibes, so wie ein eigenes Glied von ihr. Deshalb verletzt er sie nicht. Sie pflegt dieses sein (*asya*, des Mannes) Selbst, das in sie gekommen ist.

3. Sie, die Pflegerin, ist zu pflegen. Das Weib trägt ihn als Leibesfrucht. Von da aus pflegt er den Knaben, von der Geburt aus. Indem er den Knaben von der Geburt aus pflegt, pflegt er darin sein Selbst, zur Fortsetzung dieser Welten, denn so sind diese Welten fortgesetzt. Das ist seine (*asya*, des Ātman) zweite Geburt.

4. Dieses sein (*asya*, des Vaters) Selbst (d. i. der Sohn) wird für die guten Werke eingesetzt. Sein (des Vaters) anderes Selbst hier (d. i. der Vater) scheidet ab, nach Erfüllung seiner Pflichten, ins Alter gekommen. Von hier abscheidend wird es wieder geboren. Das ist seine dritte Geburt. Solches ist vom Ṛṣi ausgesprochen worden:

5. 'Noch im Mutterleibe mich befindend wußte ich ihre, der Götter Geburten alle. Hundert eherne Burgen umgaben mich, ein Falke bin ich mit Schnelligkeit nach unten (*adhaḥ*) fortgeflogen'[2]), noch im Mutterleib liegend hat Vāmadeva so gesprochen.

6. So wissend wurde er, nach der Auflösung des Leibes hier aufwärts gestiegen, nachdem er in jener Himmelswelt alle Genüsse erlangt hatte, unsterblich."

In dieser Stelle der Aitareya Upaniṣad finden wir neben dem Fortleben im Sohne auch das Fortleben nach dem Tode.[3]) Letzteres ist von zweierlei Art. Die gewöhnliche Wiedergeburt ist § 4 durch die Worte *sa itaḥ prayann eva punar jāyate* ausgedrückt. Vāmadeva aber, der sich seiner früheren Geburten erinnern konnte, der das höchste Wissen erreicht hatte, kam nicht wieder zur Erde,

---

1) BÖHTLINGK, der diese Upaniṣad in den Berichten der K. Sächs. Ges. d. W. 1890, S. 162 ff. bearbeitet hat, konjiziert *enaṃ janayati*, „dann gebiert er es (das Selbst)".

2) Der hier angeführte Vers ist Ṛgv. IV 27, 1, mit *adhas* (nach unten) für *adha* (da). Er bezog sich nach ROTH ursprünglich auf den Soma, ist aber schon in den Upanischaden auf den Ṛṣi Vāmadeva bezogen worden. Dieser gilt als Zeuge für die Lehre von der Seelenwanderung. Er erinnert sich seiner früheren Geburten: Ṛgv. IV 26, 1 werden ihm die Worte „Ich war Manu, ich war Sūrya" in den Mund gelegt. Das Bṛhadāraṇyaka I 4, 10 nimmt darauf Bezug, und Śaṅkara zu Vedānta-sūtra I 1, 30 zitiert diese Stelle, während Śaṅkara's Worte *garbastha eva ca Vāmadevaḥ pratipede brahmabhāvam iti vadantaḥ* zu Ved. III 4, 51 sich auf die Situation des obigen Verses zu beziehen scheinen. Nach Śaṅkara stammte dieses Wissen des Vāmadeva im Mutterleibe aus einer früheren Geburt.

3) Jeder Mensch würde also für den Saṃsāra doppelt in Betracht kommen. Erstens, indem er selbst aus einer natürlichen Zeugung stammt, bei der eine aus einem früheren Dasein kommende Seele in ihm ein neues Dasein antrat, und indem seine Seele sich nach seinem Tode von neuem auf die Wanderung begibt. Zweitens, indem er in seinem Kinde einer anderen aus einem früheren Dasein kommenden Seele zu einem neuen Dasein verhilft.

sondern fuhr nach dem Tode auf gen Himmel und erlangte dort die Unsterblichkeit. Es ist dies der Unterschied zwischen dem *pitṛyāṇa* und dem *devayāna*, dem Väterwege und dem Götterwege in seiner zweiten Hauptform.

Eine Beschreibung dieser beiden Wege bildet den Inhalt der Belehrung, die dem Śvetaketu Āruṇeya zuteil wurde, nach dem Bṛhadāraṇyaka VI 1, 1 ff. und nach der Chāndogya-Upaniṣad V 3, 1 ff. von seiten des Pravāhana Jaivali, Königs der Pañcāla, nach der Kauṣītakibrāhmaṇa-Upaniṣad I 1 ff. von seiten des Citra Gāngyāyani. Der Text ist in den beiden erstgenannten Upanischaden zum Teil wörtlich gleich, die dritte weicht stärker ab.[1]) Dazu hat H. OERTEL, Journ. Am. Or. Soc. 19 second half S. 111 ff., zwei weitere Versionen aus dem Jaiminīya Brāhmaṇa nachgewiesen, in denen sich die Verse der Kauṣ. Br. Up. wörtlich wiederfinden. Die erste dieser Versionen hat I 18, 4 ein Stück Text mit dem gleichfalls von OERTEL bekannt gemachten Jaiminīya Upaniṣad Brāhmana III 14, 1 ff. gemeinsam, das auch in III 20, 1 ff. einen Abschnitt mit verwandten Vorstellungen besitzt (Journ. Am. Or. Soc. 16, Number 1 S. 173 ff.). Aus der ersten Version des Jaiminīya Brāhmaṇa I 49, 1 geht hervor, daß diese Spekulationen im Anschluß an das Totenopfer entstanden sind.[2])

Die mit *devayāna* und *pitṛyāṇa* verbundenen Vorstellungen haben sich im Laufe der Zeit verändert. Während im Ṛgveda die Götter auf dem *devayāna* wandeln, sind es in den alten Upanischaden die wissenden Menschen, die auf diesem Wege in die Himmelswelten kommen: Menschen können die Himmelswelten gewinnen und den Göttern gleichartig werden. Für die in die Brahmawelten Gelangten gibt es keine Rückkehr hierher, *teṣām iha na punarāvṛttir asti*, Bṛhadār. (ed. BÖHTLINGK) VI 1, 18; aus der Welt des Āditya kehren sie nicht wieder zurück, *etasmān na punar āvartante*, Praśna Up. I 10. Sie erwerben sich diese höchsten Welten, indem sie im Walde dem Glauben, der Wahrheit obliegen,

---

1) Der Anfang der in der Kauṣ. Br. Up. enthaltenen Version ist von O. BÖHTLINGK kritisch behandelt worden, Berichte d. K. S. G. d. W. XLII 198 ff., XLVII 347 ff.

2) Was sich aus diesen von OERTEL bekannt gemachten Texten für die Kauṣ. Br. Up. gewinnen läßt, habe ich in den Berichten d. K. S. G. d. W. Bd. LIX Nr. 2 (1907, S. 111 ff.) zu zeigen gesucht.

śraddhāṃ satyam upāsate (Bṛhadār.), indem sie mit Askese, keuschem Wandel, Glauben, Wissen das Selbst suchen, *tapasā brahmacaryeṇa śraddhayā vidyayātmānam anviṣya* (Praśna Up.). Die anderen aber, die im Dorfe (mit ihren Interessen in der Welt bleibend) Opfer und gute Werke vollbringen, gehen den *pitṛyāṇa*, den Weg der Väter und zu den Vätern. Aber sie kehren, wenn die Zeit gekommen, von neuem zur Erde zurück.

Wir betrachten zunächst die Himmelswelten etwas näher.

An die Stelle des Himmels in der altvedischen Zweiheit *dyāvāpṛthivī*, Himmel und Erde, oder der Dreiheit Erde, Luftraum (*antarikṣa*) und Himmel ist eine Vielheit von höheren Welten getreten, Himmelswelten der einzelnen Gottheiten, die Welt des Indra, des Varuṇa, des Vāyu, des Agni. Der Phantasie war hier ein weiter Spielraum gelassen. Altes findet sich neben Neuem. Für das Neue wurden die jeweilig herrschenden philosophischen Anschauungen und Ideale maßgebend, namentlich auch die Anschauungen über die Güter und das höchste Gut. Als die Philosophie die materielle Welt in die großen Elemente Erde, Wasser, Feuer, Luft (*ākāśa*), Wind auflöste, und als auch die Zeiten mit dem Jahre, den Jahreszeiten, den Monaten, Tag und Nacht als kosmische Größen angesehen wurden, da konnten neben den Welten des Indra, des Vāyu, des Agni auch der Ākāśa oder Luftraum, das Jahr, die Jahreszeiten als solche Welten angesehen werden. Über die altvedischen Götter ist in den Upanischaden Prajāpati und der Gott Brahmā mit der Brahmawelt emporgestiegen, neben ihm das der mythischen Persönlichkeit entkleidete neutrale Brahma, das einzige reale Sein. An die Stelle des Höchsten tritt das Innerste. Brahmā ist der Gott und das Ideal des durch die Askese von aller Sinnlichkeit losgelösten, durch das Forschen zur Kenntnis der innersten Wahrheit vorgedrungenen durchgeistigten Brahmanen. Das Brahma ist die innerste Wahrheit selbst, das innerste Sein der Welt wie des Brahmanen, das dieser darstellt, wenn er im Samādhi (der geistigen Konzentration) zur vollkommenen Ruhe gelangt ist. Brahmā und der Brahmaloka findet sich in der buddhistischen Literatur wieder, ein Hinweis auf den sachlichen und chronologischen Zusammenhang, der zwischen den ältesten Upanischaden und dem ältesten Buddhismus besteht. Im Tevijja Sutta (Dīgha I S. 235) ist Brahmā der höchste Gott der tevijjā brāhmaṇā.

Aber noch ehe der Brahmā und das Brahma emporstiegen, war den beiden Himmelskörpern Candramas und Āditya, Mond und Sonne, eine wichtige Rolle im Leben nach dem Tode zuerteilt worden. Im Jaiminīya Upaniṣad Brāhmaṇa III 13, 12 wird der Mond als die Welt der Menschen, der Āditya als die Welt der Götter bezeichnet: *āditya eva devalokaś candramā manuṣyalokaḥ*, J. A. O. S. 16, 1 S. 173. In einem ähnlichen Gegensatz stehen diese beiden in der Praśna Upaniṣad I 9 und 10: Prajāpati ist das Jahr. Dieses hat zwei Gänge, einen südlichen und einen nördlichen. Diejenigen, welche dem dienen, dem Geopferten und Erfüllten, dem Getanen, die ersiegen die Mondwelt (*tad ye ha vai tad iṣṭāpūrte kṛtam ity upāsate, te cāndramasam eva lokam abhijayante*). Die kehren wieder zurück. Darum betreten jene Ṛṣis, die Verlangen nach Nachkommenschaft tragen, den südlichen (Gang). Das ist Reichtum, was der Väterweg (*pitṛyāṇaḥ*) ist. Andrerseits auf dem nördlichen Gange, nachdem sie mit Askese, keuschem Wandel, Glauben, Wissen das Selbst gesucht haben, ersiegen sie den Āditya. Das ist die Stätte der Geister (*prāṇānām āyatanam*), das ist das Unsterbliche, das keine Furcht Einflößende (*abhayam*), das ist das letzte Ziel. Von dem kehren sie nicht wieder zurück. So ist dies die Hemmung (der Geburt).[1] — Dieser alte Gegensatz von Sonne und Mond spiegelt sich auch noch im Bṛhadāraṇyaka wieder, indem daselbst VI 2, 15 der Mond unter den Stationen des *devayāna* fehlt: auf dem *devayāna* kommt der Mensch von der Götterwelt zur Sonne, auf dem *pitṛyāṇa* von der Manenwelt zum Monde. Die Chāndogya Upaniṣad hat den Mond auch in den *devayāna* eingeführt, s. unten S. 73.

In einer merkwürdigen Stelle des Jaiminīya Upaniṣad Brāhmaṇa III 20, 1 ff., scheinen Sonne und Mond nicht in diesem Gegensatze zu stehen. Der Mensch läßt sich von der Erde der Reihe nach zum Agni, zum Vāyu, zum Antarikṣa, zu den Himmelsgegenden, zu den Halbmonaten, zu den Monaten, zu den Jahreszeiten, zum Jahr, zu den Gandharven, zu den Apsarasen, zum Himmel, zur Sonne, zum Monde bringen. Der Schluß lautet III 27, 18 ff.:

Zu ihm sagte er „Bring mich weiter". „Wohin?" „In die Welt des Brahma". Er bringt ihn zur Sonne. Jener sagt zur Sonne. „Bring mich weiter." „Wohin?"

---

1) Ich habe *nirodhaḥ* mit dem Pet. Wtb. als *janmanirodhaḥ* aufgefaßt, vgl. Śvet. Up. 3, 21. *Nirodha* ist auch im Buddhismus ein Wort für *nibbāna*.

„In die Welt des Brahmā." Er bringt ihn zum Mond. Jener geht so zwischen diesen beiden Gottheiten hin und her. Das ist das Ende, darüber hinaus gibt es kein Bringen. Alle die Welten, die wir zuvor genannt haben, die alle sind erreicht, die sind ersiegt, in denen allen ist ihm Bewegung nach Wunsch gestattet, wer so weiß. Wenn der nun wünschen sollte „Möchte ich wieder hier (auf Erden) geboren werden", so wird er in der Familie, in der er es beabsichtigt, geboren, sei es in der Familie eines Brahmanen, sei es in der Familie eines Königs. Bescheid wissend geht er wieder emporsteigend in jene Welt. Da hat aber Śāṭyāyani gesagt: „Diese (irdische) Welt ist vielfach mit vielem Übel behaftet. Jener (Welt) zu Liebe reden sie oder mühen sie sich. Wer möchte jenes aufgebend wieder hierher gehen, dort möge er bleiben!"

Derjenige, der in diesem Brāhmaṇa zu uns spricht, wußte von der Welt des Brahmā, aber er blieb auf einem älteren Standpunkte stehen. Während jedoch nach Praśna Up. I 10 von der Sonne niemand wieder zurückkehrt, kann nach seiner Ansicht der in die Götterwelten Gelangte wieder auf die Erde zurückkehren, und zwar wenn er es wünscht. Die Lehre vom Karma kommt hier nicht zum Vorschein. Auch im Milindapañha kehrte ein Göttersohn auf die Erde zurück, aber in diesem viel späteren Werke wird ein der Karma-Lehre entsprechendes Motiv geltend gemacht (s. S. 29). Im Mahābhārata fällt Yayāti einer Verschuldung wegen vom Himmel herab (s. S. 31). Außerdem ist wichtig, daß wir in jener alten brahmanischen Quelle die Ausschau nach der Familie finden, in der das Wesen auf der Erde geboren werden will, genau der Ausschau des Bodhisattva im Tuṣita-Himmel entsprechend, von der im Mahāvastu, im Lalitavistara und in der Einleitung zum Jātaka erzählt wird.[1])

Wenn aus den Welten von Göttern eine Rückkehr stattfindet, so hängt dies damit zusammen, daß über die alten Götterwelten die Welt des Brahmā gesetzt, und daß diese nunmehr die Welt geworden ist, von der es keine Rückkehr gibt. Aus dieser ewigen Seligkeit ohne Rückkehr ist im Sāṃkhya, im Vedānta, im Buddhismus Verschiedenes geworden. Nach der Vernichtung alles aus dem Stofflichen und aus dem Welttreiben Stammenden ist im Sāṃkhya der Puruṣa, die reine Einzelseele übrig geblieben, die sich leicht wieder in mythische Vorstellungen einfügt. Im Vedānta

1) Die Worte lauten Jaim. Up. Br. III 4: *yasmin kule 'bhidhyāyed yadi brāhmaṇakule yadi rājakule, tasminn ājāyate.* Damit ist zu vergleichen Mahāvastu I S. 1: *Atha Bodhisatvo tuṣitabhavanāto cyavanakālasamaye catvāri mahāvilokitāni viloketi, tadyathā kālavilokitaṃ deśavilokitaṃ dvīpavilokitaṃ kulavilokitaṃ. Dvihi kulehi Bodhisatvā jāyanti, kṣatriyakule vā brāhmaṇakule vā.* Ähnlich Lal. Adhy. III; Jāt. I S. 48.

hört gleichfalls nicht alles Dasein auf, aber bleibt nur der Ātman, das Brahma, die allgemeine Seele übrig. In der Lehre Buddha's aber, der keinen Grund zur Annahme eines reinen Seelenwesens sah, sei es Puruṣa sei es Ātman, ist die ewige Seligkeit ohne Rückkehr folgerecht zur Erlösung vom Dasein überhaupt geworden, zum Nirvāṇa, zum Verwehen, zum Nichts.

Wenn im Jaim. Up. Br. III 13, 12 die Sonne als die Götterwelt, der Mond als die Menschenwelt, und in der Praśna Up. I 10 die Sonne als das letzte Ziel bezeichnet wird, so muß doch die Sonne höher sein als der Mond. Aber in der späteren Stelle des Jaim. Up. Br. III 20, 1 ff., an die sich diese Ausführungen anknüpfen, ist umgekehrt der Mond höher als die Sonne, denn der Verstorbene kommt zuerst zur Sonne und dann erst zum Monde. Dasselbe lesen wir im Bṛhadāraṇyaka V 10, 1 (bei BÖHTL. V 12, 1):

Wenn der Geist aus dieser Welt abscheidet (*yadā vai puruṣo 'smāllokāt praiti*), kommt er erst zum Vāyu, dann zur Sonne, dann zum Monde; dieser tut sich auf wie die Öffnung einer Pauke, durch die steigt er empor, er kommt in die Welt ohne Kummer, ohne Kälte, in der bleibt er ewige Jahre (*śaśvatīḥ samāḥ*).

Diese Verschiebung zugunsten des Mondes erklärt sich daraus, daß nach einer zeitweilig herrschenden Lehre der Mond als der Sammelort aller Seelen der Verstorbenen galt. Besonders klar ist dies in der Kauṣ. Br. Up. I 2 ausgesprochen: Soviele als aus dieser Welt abscheiden, die gehen alle zum Mond (*ye vai kecāsmāllokāt prayanti, candramasam eva te sarve gacchanti*). Vom Mond aus gelangen die einen zu einer neuen Geburt auf Erden, die anderen in die Brahmawelt. Nicht um seiner selbst willen, sondern nur insofern sich das Schicksal der Seelen auf dem Monde entscheidet, und die einen vom Mond aus in die Brahmawelt gelangen, hat der Mond die höhere Bedeutung erhalten.

Diese Verhältnisse spiegeln sich auch in der Beschreibung des Weges wieder. Im Ṛgveda haben wir im *pitṛyāṇa* nur einen Weg, auf dem die Guten in den Himmel zu Yama kommen. Stationen dieses Weges werden nicht angegeben. In der Kauṣ. Br. Up. ist der erste Teil des Weges auch nur einer, bis zum Monde, von da an gibt es zwei, der eine führt zu einer neuen Geburt auf der Erde (*pitṛyāṇa*), der andere führt in den Brahmaloka (*devayāna*). In der Kauṣ. Br. Up. werden die Stationen bis zum Mond nicht genannt, wohl aber in der verwandten zweiten Version des Jaim.

Br. I 49, 7ff.: Die Seele kommt zuerst (vom Feuer, das den Gestorbenen verbrennt) in den Rauch, vom Rauch in die Nacht, von der Nacht in den Tag, vom Tag in die Hälfte des abnehmenden (Monats), von dieser in die Hälfte des zunehmenden Monats, von dieser in den Monat (oder Mond, *māsam*). Dort im Monat (oder Monde) kommen Leib und Seele zusammen.

Im Bṛhadāraṇyaka und in der Chāndogya Upaniṣad aber sind es von Anfang an zwei Wege, wie aus der weiter unten folgenden Nebeneinanderstellung der Texte ersichtlich ist. Die Stationen des Weges bis zum Monde sind dieselben, aber sie sind auf die zwei Wege verteilt worden, und zwar so, daß auf der Seite des *pitṛyāṇa* das Dunkle, auf der Seite des *devayāna* das Helle steht. Für die Wiedergeburt auf der Erde ist der Weg bezeichnet durch den Rauch, die Nacht, die dunkle Hälfte des Monats, das Winterhalbjahr, in dem die Sonne nach Süden geht. Für die Brahmawelt ist der Weg bezeichnet durch die Flamme, den Tag, die helle Hälfte des Monats, das Sommerhalbjahr, in dem die Sonne nach Norden geht. Der Mond hat hier nur die Rolle, daß von ihm aus die neue Geburt auf Erden erfolgt. Die Spur der zwei Wege findet sich auch in der Praśna Up. I 9 und 10, wo der Weg zum Monde auf dem Gang der Sonne nach Süden, der Weg zum Āditya auf dem Gang der Sonne nach Norden geht. Aber deutlich ausgeführt, wie im Bṛhadār. und in der Chā. Up., sind die beiden Wege in der Bhagavadgītā VIII 24ff., daselbst *śuklakṛṣṇe gatī* genannt.

Deussen hat, Sechzig Upanischads S. 139, angegeben, wie er sich die Entwickelung der Lehre von der Seelenwanderung denkt. Im Anschluß an die von mir besprochenen Stellen möchte ich die Lehre von den Wegen folgendermaßen zusammenfassen:

1. Ein Weg in den Himmel zu Yama und Varuṇa. So im Ṛgveda.

2. Zwei Wege von Anfang an, *devayāna* und *pitṛyāṇa*. Der eine führt über den nördlichen Gang der Sonne zur Welt des Āditya, von der es keine Rückkehr gibt. Der andere führt über den südlichen Gang der Sonne zum Monde, von dem die Seele wieder auf die Erde kommt zu neuer Geburt. So im Jaiminīya Upaniṣad-Brāhmaṇa und in der Praśna Upaniṣad.

3. Zwei Wege von Anfang an: Der eine führt über den nördlichen Gang der Sonne und über den Āditya in die Welt des

Brahmā, von der es keine Rückkehr gibt. Der andere führt über den südlichen Gang der Sonne zum Monde, von dem die Seele wieder auf die Erde kommt zu neuer Geburt. So im Bṛhadāraṇyaka, in der Chāndogya Upaniṣad, im II. Pariśiṣṭa des Nirukta; hier schließt sich auch die Bhagavadgītā (VIII 24) an, nur daß in dieser der Āditya überhaupt nicht erwähnt und als das letzte Ziel nicht die Welt des Brahmā, sondern das Brahma angegeben wird.

4. Ein Weg bis zum Monde, von da aus die zwei Wege. Der eine führt in die Welt des Brahmā, von der es keine Rückkehr gibt, der andere führt zurück auf die Erde. So im Jaiminīya Brāhmaṇa und in der Kauṣītakibrāhmaṇa Upaniṣad.

Diese vier Fassungen können wohl nicht in jeder Beziehung als die zeitlich aufeinanderfolgenden Stufen einer historischen Entwickelung bezeichnet werden. Denn sie haben auch nebeneinander bestanden und können sich gegenseitig beeinflußt haben. Daß der eine Weg des Ṛgveda eine ältere Vorstellung ist als die zwei Wege ist sicher. Aber auch der eine Weg bis zum Monde (Nr. 4) könnte älter sein, als die zwei Wege von Anfang an (Nr. 2 u. 3). Was das höchste Ziel anlangt, so bezeichnen das Reich des Yama im Götterhimmel, die Welt des Āditya, die Welt des Brahmā, das Brahma ohne Frage eine zeitliche Reihenfolge. Daß es auch aus der Welt des Gottes Brahmā eine Rückkehr gab, als ein noch höheres Prinzip aufgestellt worden war, ist besonders deutlich in der Bhagavadgītā VIII 16 ausgesprochen, einem Verse, den GARBE zu den alten Bestandteilen rechnet: „Bis zur Brahmawelt (*ābrahmabhuvanāt*) sind die Menschen der Wiederkehr unterworfen, o Arjuna; wenn man aber zu mir gekommen ist, o Kaunteya, gibt es keine neue Geburt.“ Der Sprechende ist Kṛṣṇa-Viṣṇu: dieser persönliche Gott ist hier an die Stelle des Brahma der Philosophen getreten. Nach GARBE's Ansicht, Bhagavadgītā S. 64, würde das ursprüngliche Gedicht aus der ersten Hälfte des 2. Jahrh. v. Chr. stammen.

Es gibt aber auch Stellen, in denen diese mythischen Wege der Seele nicht erwähnt werden. DEUSSEN (Sechzig Up. S. 139) verweist hierfür auf Bṛhadāraṇyaka III 2, 13 und IV 4, 2—6. An der ersteren Stelle fragt Ārtabhāga den Yājñavalkya:

„Wenn dieses gestorbenen Menschen (*asya puruṣasya mṛtasya*) Sprache in das Feuer, Atem in den Wind, Auge in die Sonne (*ādityam*), Manas in den Mond, Gehör in die Himmelsgegenden (*diśaḥ*), Leib in die Erde, Ātman in den Luftraum (*ākāśam*),

Körperhaare in die Pflanzen, Haupthaare in die Bäume eingeht, Blut und Same in das Wasser niedergelegt wird, wo ist dann dieser Mensch (*kvāyaṃ tadā puruṣo bhavati*)?" Da gingen die beiden hinaus und sprachen unter vier Augen davon. Den Gegenstand des Gesprächs bildete das Karma: „Er wird gut durch gutes Karma, böse durch böses (*puṇyo vai puṇyena karmaṇā bhavati, pāpaḥ pāpeneti*)."

Ārtabhāga mehr noch als Yājñavalkya erscheint hier als ein Vorläufer Buddha's (vgl. Deussen a. a. O. S. 433): indem sogar der Ātman des Menschen in ein Grundelement eingeht, scheint hier vom Menschen nur sein Karma übrig zu bleiben. Da es jedoch sein Karma ist, bleibt immer noch etwas Persönliches übrig. Dazu kommt, was Yājñavalkya unmittelbar vorher gelehrt hat: der Name (*nāma*) verläßt den Menschen nicht, wenn er stirbt.[1]) Diese Stelle ist sehr wichtig, aber sie besagt nichts über die Art und Weise, wie die neue Geburt vor sich geht. Jedenfalls möchte ich diese philosophische Lehre des Yājñavalkya nicht für älter halten als die Lehre von den Wegen der Seele, denn diese knüpft an die mythischen Vorstellungen des Ṛgveda an.

Nach der zweiten Stelle haften am Ātman, wenn er gefolgt vom Lebensodem und allen Organen den Körper verläßt, Wissen und Karma und die Erinnerung (*taṃ vidyākarmaṇī samanvārabhete pūrvaprajñā ca*), Bṛh. IV 4, 2. In § 3 folgt dann der Vergleich der wandernden Seele mit einer Raupe, der in den beiden Versionen des Bṛhadāraṇyaka verschieden überliefert und demgemäß von Deussen und Böhtlingk verschieden übersetzt worden ist. Hauptsächlich aus diesem Vergleiche, in der von ihm übersetzten Fassung, scheint Deussen (a. a. O. S. 139) geschlossen zu haben, daß die Seele „sofort (nach dem Tode) und ohne Ablöhnung im Jenseits" ihrem Karma entsprechend ein neues Dasein antrete. Auch wenn Deussen richtig übersetzt hat, ist doch kein Anlaß zu einem stark betonten „sofort" vorhanden.[2]) Die Wanderung der Seele wird hier mit der allerdings kurzen Wanderung einer Raupe von Halm

1) Hier schließt sich das Kompositum *nāmarūpa* an, über das schon oben S. 40 gehandelt ist.

2) Der Text lautet: *tad yathā tṛṇajalāyukā tṛṇasyāntaṃ gatvānyam ākramam ākramyātmānam upasaṃharaty evamevāyam ātmedaṃ śarīraṃ nihatyāvidyāṃ gamayitvānyam ākramam ākramyātmānam upasaṃharati*, Bṛh. IV 4, 3 (4 Böhtl.). Die gesuchte Deutung der Kommentatoren findet sich schon in einem Verse des Bhāgavata Purāṇa, der offenbar auf dieser Stelle der Upaniṣad beruht, IV 29, 76: *yathā tṛṇajalūkeyaṃ nāpayāty apayāti ca | na tyajen mriyamāṇo 'pi prāgdehābhimatiṃ janaḥ.* ||

zu Halm verglichen, aber das Tertium comparationis ist doch nur, daß die Seele wie die Raupe von einer Stätte zur andern zieht, und nach dem Übergang, der mit dem sich Strecken der Raupe verglichen wird, sich wieder an der neuen Stätte zusammenzieht. Was aber das „ohne Ablöhnung im Jenseits" anlangt, so zeigt § 4, daß doch auch hier dieselben Vorstellungen im Hintergrunde stehen, wie in der Lehre vom *devayāna* und *pitṛyāṇa*: der Ātman schafft sich eine neuere schönere Gestalt, sei es in der Welt der Väter oder der Gandharven oder der Götter oder des Prajāpati oder des Brahmā, oder anderer Wesen (*navataraṃ kalyāṇataraṃ rūpaṃ kurute pitryaṃ vā gāndharvaṃ vā daivaṃ vā prājāpatyaṃ vā brāhmaṃ vānyeṣāṃ vā bhūtānām*). Andrerseits soll nicht überhaupt in Abrede gestellt werden, daß nicht auch die Vorstellung vorhanden gewesen ist, daß die Seele unmittelbar von einem Erdendasein in das andere übergegangen ist, und zwar in kürzester Zeit. Vgl. S. 30.

Wie nun die neue Geburt auf Erden vor sich gehe, wird im Anfang der Kauṣītakibrāhmaṇa Upaniṣad folgendermaßen beschrieben: So viele als von dieser Welt abscheiden, die gehen alle in den Mond. Durch deren Lebensgeister (*prāṇaiḥ*)[1]) schwillt er in der ersten Monatshälfte an, sie bringt er während der zweiten Hälfte zu neuer Geburt (*prajanayati*). Das ist ja das Tor der Himmelswelt, der Mond. Wer ihm die Antwort gibt (*pratyāha*), den läßt er über sich hinaus. Wer ihm nicht die Antwort gibt, den regnet er, nachdem er zu Regen geworden, hierher nieder. Der wird hier als Wurm oder Schmetterling oder Fisch oder Vogel oder Löwe oder Eber oder Schlange(?)[2]) oder Tiger oder Mensch oder irgend ein anderer in den und den Stätten wiedergeboren, dem Tun entsprechend, dem Wissen entsprechend.

Hierauf folgt ein Vers, den zuerst Böhtlingk als solchen erkannt hat:

Vom Lichten her, ihr Ṛtus, Same ist gebracht,
von dem in fünfzehn neu erzeugten Herrn der Väterwelt:
drum sendet mich in einen Mann als Machenden,
in eine Mutter durch den Mann, den Machenden, ergießet mich!

---

1) Es gibt Stellen, in denen *prāṇa*, d. i. *pra-āna*, verwandt mit lat. *anima*, die Seele bezeichnet.

2) *Paraśvān* wird vom Komm. durch *dandaśūkaviśeṣaḥ* erklärt, eine Art beißendes Getier oder Schlange; *dandaśūka* steht Bṛh. VI 2, 16 im Text.

Dieser Vers wird von dem gesprochen, der von neuem auf der Erde geboren werden wird. Aus der entsprechenden Stelle des Jaiminīya Brāhmaṇa (I 18, 2) geht hervor, daß die Ṛtus die Torhüter sind. Daher die Anrede an diese. Es folgt dann noch ein Vers, dieser kommt aber dem zu, der Anspruch auf die Brahmawelt hat, wie ich an anderer Stelle (Berichte d. K. S. G. d. W. 1907, S. 120ff.) näher begründet habe. Der *pitṛyāṇa* ist in der Kauṣ. Br. Up. mit dem mitgeteilten Prosastücke und dem einen Verse abgetan. Der Vers stimmt nicht ganz genau zu dem Prosastücke. Er gehörte wohl ursprünglich einer ausführlicheren Form der Darstellung an, in der die Ṛtus und der Ankömmling redend auftraten, letzterer Auskunft über sich gab und sein Verlangen äußerte. In den beiden Versionen des Jaiminīya Brāhmaṇa ist von dem Inhalt eines solchen Gespräches noch einiges erhalten. In der Kauṣ. Br. Up. sind von den Reden nur die zwei Verse gerettet. Der eine Vers ist die Rede dessen, den es drängt, auf der Erde wiedergeboren zu werden, der andere die Rede dessen, der auf die Unsterblichkeit in der Brahmawelt Anspruch erheben darf. Dann folgt die ausführlichere Beschreibung der Brahmawelt.

Über die Wiedergeburt auf der Erde erfahren wir aus dem übersetzten Stücke, daß die Seelen durch den Regen wieder auf die Erde herabkommen und hier in Tierleibern oder in Menschenleibern wiedergeboren werden je nach ihrem Tun, je nach ihrem Wissen in der vorhergehenden Geburt (*yathākarma yathāvidyam*). Wie dies geschieht, ist nicht ausgeführt. Nur wird in dem Verse gesagt, daß der vom Monde kommende Same zunächst in den Mann gelangt, und daß das neue Wesen dann durch die natürliche Zeugung entsteht.

In den beiden älteren Upanischaden finden wir etwas mehr Ausführung, besonders in der Chāndogya Upaniṣad. Die Lehre vom *pitṛyāṇa* und *devayāna* ist aber im II. Pariśiṣṭa des Nirukta § 8 und 9 noch in einer sechsten[1]) alten Version erhalten, die am nächsten mit der des Bṛhadāraṇyaka übereinstimmt, nur daß im Nirukta der *pitṛyāṇa* dem *devayana* vorausgeht, wie in der Kauṣ. Br. Up. Auf dem Bṛhadāraṇyaka beruht auch die Darstellung der beiden Wege in dem wie dieses zum weißen Yajurveda gehörigen

1) S. S. 63.

Dharmaśāstra des Yājñavalkya III 192 ff. Zum besseren Überblick gebe ich Chānd. Up. und Bṛhadār. in Übersetzung nebeneinander, dazu die Lesarten des Nirukta in den Anmerkungen.

Chā. V 10, 1.	Bṛh. VI 2, 15 (bei BÖHTL. VI 1, 18).
Die so wissen, und die hier im Walde (dem) obliegen, dem Glauben, der Askese[1]), die gehen in die Flamme ein, von der Flamme in den Tag, vom Tage in die Hälfte des Zunehmenden, von der Hälfte des Zunehmenden in die sechs Monate, die (die Sonne) nordwärts geht,	Die das so wissen, und die dort im Walde dem Glauben, dem Wahren obliegen, die gehen in die Flamme ein, von der Flamme in den Tag, von dem Tag in die Hälfte des Zunehmenden, [2])von der Hälfte des Zunehmenden in (die) sechs Monate, die die Sonne nordwärts geht,
2. von den Monaten in das Jahr, vom Jahre in die Sonne, von der Sonne in den Mond[3]), vom Mond in den Blitz, da (kommt) die nichtmenschliche Persönlichkeit, die läßt sie zum Brahma gehen. Dies ist der zu den Göttern führende Weg.	von den Monaten in die Götterwelt[2]), von der Götterwelt in die Sonne, von der Sonne in das Blitzartige[4]), ihnen nahet die geistartige Persönlichkeit und läßt sie aus dem Blitzartigen in die Brahmawelt gehen. Die bewohnen in diesen Brahmawelten die äußersten Fernen. Für sie gibt es keine Rückkehr nach hier.[4])

1) Zu *ye ceme 'raṇye śraddhā tapa ity upāsate* vgl. *tapasā brahmacaryeṇa śraddhayā vidyayātmānam anviṣya*, Praśna Up. I 10, *tapaḥśraddhe ye hy upavasanty araṇye*, Muṇḍ. I 2, 11; *tapaḥ* und *śraddhā* sind auch an der obigen Stelle nicht identifiziert. Zu *ity upāsate* vgl. Praśna Up. I 9 (zitiert oben S. 65). Nirukta Par. II 9 beginnt: *Atha ye hiṃsām utsṛjya vidyām āśritya mahat tapas tepire jñānoktāni vā karmāṇi kurvanti, te 'rcir abhisambhavanti* usw.

2) Für diese Worte im Nirukta: *āpūryamāṇapakṣād udagayanam, udagayanād devalokam.*

3) Der Mond hat hier eigentlich keine Stelle, s. oben S. 65.

4) Nach dem Nirukta kommt der Mensch vom Blitzartigen in das Geistige und wird hier zu einer geistigen Persönlichkeit, die ihn in die Brahmawelt gehen läßt: *vaidyutān mānasaṃ, mānasaḥ puruṣo bhūtvā brahmalokam abhisambhavanti, te na punar āvartante* (Nir. Par. II 9). Vielleicht ist auch oben der *mānasaḥ puruṣaḥ* ihr eigenes Wesen, das schließlich zu reinem Geist geworden ist. Vgl. Yājñ. III 194: *tatas tān puruṣo 'bhyetya mānaso brahmalaukikān | karoti, punarāvṛttis teṣām iha na vidyate.* ‖ Darauf kommt [zu] ihnen der reingeistige Puruṣa und macht sie zu Brahmaweltlern, für sie gibt es keine Rückkehr auf die Erde. ‖ Man braucht nur das eingeklammerte [zu] wegzulassen, so ergibt sich jener Sinn. Die Lesart der Chā. Up. *puruṣo 'mānavaḥ* ist sicher sekundär. Zu *mānasa* ist zu vergleichen, daß die Tathāgatas in geistartiger Gestalt (*manomayena rūpeṇa*) aus dem Mutterleibe herauskommen und ihn deshalb nicht verletzen, Mahāvastu II 20, 16, und daß ferner die Götter himmlisches geistartiges (*manomaya*) Wesen annehmen, Lal. ed. Lefm. S. 48, 20.

Chā. V 10, 3.

3. [1])Die nun, die hier im Dorfe (dem) obliegen, Opfer und gutem Werke, der Gabe[1]), die gehen in den Rauch ein, vom Rauch in die Nacht, von der Nacht in die andere Hälfte, von der anderen Hälfte in die sechs Monate, die (die Sonne) südwärts geht, diese erlangen das Jahr nicht,

4. von den Monaten in die Manenwelt, von der Manenwelt in den Luftraum, vom Luftraum zum Mond, der ist König Soma, das ist die Speise der Götter, den verzehren die Götter.

5. Nachdem sie auf diesem, so lange der Rest reicht (*yāvatsampātam*) geblieben sind, kehren sie dann denselben Weg wieder zurück, wie er gegangen worden ist, in den Luftraum, vom Luftraum in den Wind, Wind geworden werden sie Rauch, Rauch geworden werden sie Dunst,

6. nachdem sie Dunst geworden, werden sie Wolke, nachdem sie Wolke geworden, fallen sie in Regen herunter. Hier werden sie als Reis und Korn, Kräuter und Bäume, Sesam und Bohnen geboren.[5]) Von da ist allerdings schweres Herauskommen.[6]) Denn jeder der Speise ißt, der Samen ergießt, wird das noch weiterhin.

Bṛh. VI 2, 16 (bei BÖHTL. VI 1, 19).

16. [1])Die nun, die durch Opfer, Gabe, Askese die Welt gewinnen[1]), die gehen in den Rauch ein, vom Rauch in die Nacht, von der Nacht [2]) in die Hälfte des Abnehmenden, von der Hälfte des Abnehmenden in die sechs Monate, die die Sonne nach Süden geht,

von den Monaten in die Manenwelt[2]), von der Manenwelt in den Mond. [3])Wenn sie den Mond erreicht haben, werden sie Speise. Die Götter verzehren sie dort, wie den König Soma (indem sie sagen) „Schwill an, nimm ab", so verzehren sie ihn dort.[4])

Wenn dies für sie vorbeigeht (*teṣāṃ yadā tat paryavaiti*), dann kommen sie heraus in eben diesen Luftraum, aus dem Luftraum in den Wind, aus dem Wind

in den Regen, aus dem Regen in die Erde. Nachdem sie die Erde erreicht haben, werden sie Speise. Auf solche Weise kehren diese zurück.[3])

---

1) Zu *ya ime grāma iṣṭāpūrte dattam ity upāsate* in der Chā. Up. vgl. *ye ha vai tad iṣṭāpūrte kṛtam ity upāsate*, Praśna Up. I 9; zu *ye yajñena dānena tapasā lokaṃ jayanti* im Bṛh. vgl. *yajñena tapasā dānair ye hi svargajito narāḥ*, Yājñ. III 195. Für diese Einleitung hat das Nirukta Par. II 8: *Atha ye hiṃsām āśritya vidyām utsṛjya mahat tapas tepire cireṇa vedoktāni vā karmāṇi kurvanti.*

2) Dafür Nirukta Par. II 8: *apakṣīyamāṇapakṣam apakṣīyamāṇapakṣād dakṣiṇāyanam, dakṣiṇāyanāt pitṛlokam.*

3) Für das ganze Stück von *te candraṃ prāpya* an bis *ta evam evānuparivartante* hat das Nirukta Par. II 8: *candramaso vāyuṃ vāyor vṛṣṭiṃ vṛṣṭer oṣadhayaścaitad bhūtvā tasya saṃkṣaye punar evemaṃ lokaṃ pratipadya(n)te.* Hinter *vṛṣṭer* ist offenbar etwas ausgefallen, die *oṣadhayaḥ* kommen in der Chā. Up. erst später, *tasya saṃkṣaye* wird wohl *teṣāṃ yadā tat paryavaiti* im Bṛh. wiederspiegeln, also ein in Verwirrung geratener Text.

4) Vgl. DEUSSEN, System des Vedānta S. 393.

5) Nīlakaṇṭha zitiert diese Stelle zu Yayāti's Beschreibung der neuen Geburt im Mahābhārata I 90, 10, die ähnliche Vorstellungen enthält.

6) Überliefert ist, offenbar korrupt, *durniṣprapataram*, von Śankara durch *durniṣkramaṇam* erklärt. BÖHTLINGK hat dafür *durniṣprapadanam* eingesetzt.

7. Die nun hier einen erfreulichen Wandel führten, da ist das Ergebnis, daß die in eine erfreuliche Geburtsstätte eintreten, in die Geburtsstätte eines Brahmanen, oder eines Kriegers, oder eines Vaiśya. Weiter, die hier einen anrüchigen Wandel führten, da ist das Ergebnis, daß die in eine anrüchige Geburtsstätte eintreten, in die Geburtsstätte eines Hundes oder eines Schweines oder eines Caṇḍāla.

8. Weiter, auf keinem jener beiden Pfade gehen diese kleinen nicht nur einmal wiederkehrenden[2]) Wesen hier. „Werde geboren, stirb" (heißt es von ihnen), das ist ein dritter Ort (*sthānam*). Dadurch wird jene Welt nicht voll.[4]) Vor dem hüte man sich. Dazu dieser Vers: Der Dieb von Gold, der Branntwein Trinkende, der des Lehrers Bett Einnehmende und der Brahmanenmörder, diese vier fallen, und als fünfter der mit solchen Umgehende.

10. Wer nun jene fünf Feuer so kennt, der wird nicht, obgleich mit diesen umgehend mit der Sünde behaftet. Gereinigt, geläutert ist der reinen Welt teilhaftig, wer so weiß.

Weiter, die jene zwei Pfade nicht kennen, die sind Würmer, Fliegen[1]), was hier das stechende Getier ist.[3])

Die in § 10 der Chā. Up. erwähnten fünf Feuer bilden in beiden Upanischaden den Anfang der dem Śvetaketu erteilten Belehrung. Sie sind ein gutes Beispiel für das Erwachsen der Philosophie aus dem Ritual. Die Stationen zur neuen Geburt sind aus großen Feueropfern entstanden, die die Götter veranstalten: König Soma,

---

1) *Patanga* darf hier nicht mit Vogel übersetzt werden, vgl. das in der Chā. Up. wiederholt vorkommende Kompositum *ā-kīṭa-patanga-pipīlakam.*

2) Zu *asakṛdāvartīni bhūtāni* vgl. *yair (kāmopabhogaiḥ) evāsitasyāsakṛd ihāvartanaṃ dṛśyate*, Maitri Up. I, 4. Einen Gegensatz bildet der buddhistische *sakadāgāmī.*

3) Das Nirukta, Par. II 9, hat für den letzten Satz: *śiṣṭā dandaśūkā yata idaṃ na jānanti, tasmād idaṃ veditavyam*, die übrigen sind stechendes Getier, weil sie dieses nicht wissen; deshalb muß man dieses wissen.

4) Dies ist die Antwort auf eine der Fragen, die Śvetaketu nicht beantworten konnte. Der Sinn ist wohl, daß die Übeltäter nicht emporsteigen. Im allgemeinen beschäftigen sich die Upanischaden nur mit dem Schicksal des frommen und wissenden Menschen.

der hier den Mond vertritt, der Regen, die Nahrung, der Same, der Embryo. Die Stationen werden nicht überall genau in derselben Weise angegeben. Derjenige, der zuerst die Lehre von den fünf Feuern aufstellte, wird nicht derselbe sein, von dem die uns hier vorliegende Form des *pitṛyāṇa* und *devayāna* herrührt. Aber vom Kompilator der Upanischad ist auch kein erheblicher Widerspruch in den verschiedenen Formulierungen empfunden worden.

Während in der Kauṣītakibrāhmaṇa Upaniṣad nicht gesagt wurde, wie die Seelen vom Regen her in die Menschen oder Tiere kommen, ist diese Lücke in der Chāndogya Upaniṣad ausgefüllt: vom Regen kommen sie in die Pflanzen; indem diese die Nahrung von Menschen und Tieren bilden, kommen sie in die lebenden Wesen hinein, in den Mann, in seinen Samen.

Die Stätte, in die das vom Monde kommende Wesen zu neuem Dasein eintritt, heißt bei Kauṣītaki *sthāna*, in der Chā. Up., *yoni* (§ 7). Diese Stätte richtet sich nach dem Tun im vorausgegangenen Dasein: bei Kauṣītaki ist dies durch die Worte *yathākarma yathāvidyam* ausgedrückt, in der Chā. Up. § 7 angedeutet durch die Worte *ramaṇīyacaraṇāḥ, kapūyacaraṇāḥ*.

Hier liegt das mystische Geheimnis. Das Karma ist die Macht, die das Seelenwesen durch Vermittelung der vegetabilischen Nahrung gerade in den Menschen oder das Tier hineintreibt, der oder das ihm entspricht. Durch den männlichen Samen geht dann weiter die natürliche Zeugung vor sich.

Bei den Buddhisten und den ihnen folgenden Medizinern findet sich die Hypothese vom Aufsteigen zum Monde und Herabkommen vom Monde nicht. Sie lassen das *sattva* genannte Seelenwesen von der anderen Welt her bei einem Zeugungsakte unmittelbar in den Mutterleib eintreten. Auch hier ist das Karma die treibende Kraft.

In dem einen Punkte stehen sich hier zwei Theorien gegenüber: nach der Upanischad-Lehre kommt das Seelenwesen zunächst in den Mann, nach der buddhistischen Lehre direkt in die Mutter, vgl. oben S. 27, 32, 49.

Kapitel V.

Die Lehre im Vedānta und im Sāṃkhya.

Für den Vedānta ist besonders die Chāndogya Upaniṣad maßgebend gewesen, wie P. Deussen, System des Vedānta S. 385 ff. in dem vom Saṃsāra handelnden Teile näher ausgeführt hat. Von den Angaben, die sich nur in der Chā. Up. finden, muß noch eine hervorgehoben werden, die sich in § 5 der oben S. 74 übersetzten Stelle findet: Die Seele bleibt auf dem Monde, so lange sie das in dem vorausgegangenen irdischen Dasein erworbene Verdienst dazu berechtigt; dann, wenn dieser Teil des Karma aufgezehrt ist, macht sich ein anderer Teil des Karma geltend, der die Seele zu einer neuen Geburt auf der Erde treibt. Das ist der Sinn des Ausdrucks *yāvatsampātam*. Derselbe Gedanke, mit Anklängen auch im Wortlaut (*yathetam*), ist im Vedāntasūtra III 1, 8 ausgesprochen und daselbst von Śankara mit Berufung auf die Stelle der Chā. Up. erklärt. Das Sūtra lautet: *Kṛtātyaye 'nuśayavān dṛṣṭasmṛtibhyāṃ yathetam anevaṃ ca.* ‖ Wenn es vorbei ist mit dem Erwirkten, (steigt man wieder herab) mit einem Bodensatze behaftet, nach der Offenbarung und der menschlichen Überlieferung, wie hingegangen worden war, und nicht ebenso. ‖ Der letztere Zusatz bezieht sich nach Śankara darauf, daß der Weg der Rückkehr in der Chā. Up. nicht genau derselbe ist wie der des Aufstiegs. Für *sampāta* in der Upaniṣad ist im Sūtra *anuśaya* gebraucht: beide Wörter bezeichnen hier einen Rest oder Bodensatz. Für gewöhnlich bedeutet *anuśaya* Reue. Was unter „Bodensatz" zu verstehen ist, sagt Śankara in dem folgenden Satze, den ich aus seiner langen Erörterung heraushebe: *tasmād āmuṣmikaphale karmajāte upabhukte 'vaśiṣṭam aihikaphalaṃ karmāntarajātaṃ anuśayas tadvanto 'varohantīti.* ‖ Deshalb ist der Sinn: *Anuśaya* ist die andere Art von Karma, die

ihren Lohn auf dieser Erde findet, übrig geblieben, nachdem die Art von Karma, die ihren Lohn in jener Welt findet, aufgezehrt ist; damit behaftet, steigen sie wieder herab. ‖ Vgl. Deussens Übersetzung S. 486.

Nach der Chāndogya Upaniṣad kommen nur die auf dem *pitṛyāṇa* Wandernden auf diese Weise wieder zurück, die nicht weiter als bis zum Monde gekommen waren. In diesem Punkte hat sich aber im Laufe der Zeit eine Wandelung vollzogen, wie schon S. 69 bemerkt ist. Nachdem die Brahmanen das Brahma noch über den Gott Brahmā und seine Welt, und ebenso die Buddhisten das Nirvāṇa über das Glück der Götter gesetzt hatten, war die weitere Folge, daß eine Rückkehr auch aus den Himmeln der Götter, selbst aus der Welt des Brahmā angenommen wurde. Wir fanden dies schon in einer Stelle der Bhagavadgītā ausgesprochen, ausführlicher geschieht es in der Maudgalya-Legende, im Mahābhārata III Adhy. 261. Nachdem der Götterbote die Seligkeit im Himmel geschildert hat, fährt er Vers 27 fort:

Die guten Seiten (*guṇāḥ*) des Himmels sind verkündet, vernimm von mir auch die Schattenseiten, daß dort im Himmel die Frucht der getanen Tat aufgezehrt, und keine andere Tat getan (*na cānyat kriyate karma*), daß (dort die Frucht) bis zur Vernichtung der Wurzel aufgezehrt wird. Das wird hier von mir als ein Mangel angesehen, und das Herabfallen (*patanam*) am Ende davon, und zwar das Herabfallen solcher, deren Geist von Seligkeit erfüllt war, o Mudgala! Daß den an dem unteren Orte Befindlichen Unzufriedenheit, Bedauern entsteht, nachdem sie das glänzendere Glück gesehen, das ist sehr schwer. Und die Trübung (*mohaśca*) des Bewußtseins der Herabfallenden, und ihre Überwältigung durch Leidenschaft (*rajasā*), und, wenn die Kränze welk geworden sind, die Furcht des herabzufallen im Begriff Stehenden! Bis zur Brahmawelt (*ā-brahmabhavanād*) gehen diese harten Unannehmlichkeiten (*doṣāḥ*), o Maudgalya. Andrerseits sind gute Seiten für die frommen Männer in der Himmelswelt myriadenweise vorhanden. Das Folgende aber ist eine andere beste Seite der vom Himmel Herabfallenden: durch den Besitz eines guten Restes (*śubhānuśayayogena*) wird man unter den Menschen wiedergeboren. Auch da wird er mit gutem Los und Glück genießend wiedergeboren. Wenn er da nicht zur Erkenntnis kommt, geht er dann in den niedersten Stand. Die Tat, die hier auf Erden getan wird, wird im Jenseits genossen. Diese hier wird als die Stätte der Tat, jene dort als die Stätte der Frucht angesehen.

In dieser Stelle kommt auch für jenen Bodensatz von Karma, der zu der neuen Geburt auf der Erde führt, der Ausdruck *anuśaya* vor, den wir im Vedāntasūtra fanden. Die Stelle des Epos wird älter sein als dieses Sūtra, denn unter der Überlieferung (*smṛti*), auf die sich das Sūtra beruft, ist gewiß in erster Linie das Mahābhārata zu verstehen. Das entsprechende Pāliwort *anu-*

saya hat eine verwandte Bedeutung und wird mit diesem brahmanischen Ausdruck in sachlichem Zusammenhange stehen. Maudgalya will von dem Himmel, dem so große Mängel anhaften, nichts wissen. „Verkünde mir die andere Welt, die ohne Fehl", sagt er. Darauf antwortet der Götterbote: „Über dem Sitze des Brahmā ist des Viṣṇu höchster Ort, das reine ewige Licht, das sie als das höchste Brahma kennen." Maudgalya widmete sich diesem Ziele und gelangte zur ewigen höchsten Vollendung, die als Nirvāṇa bezeichnet wird: *jagāma śāśvatīṃ siddhiṃ parāṃ nirvāṇalakṣaṇām.* Der Zusammenhang der buddhistischen Literatur mit der brahmanischen tritt immer mehr hervor, je mehr man Stellen im einzelnen vergleicht. Der Buddhist, der nach dem Nirvāṇa, und der Brahmane, der nach dem *param brahma* strebt, stehen einander sehr nahe. Selbst eine Einzelheit wie die, daß die Kränze der Himmelsbewohner welk werden, wenn diese letzteren im Begriff stehen wieder auf die Erde herabzufallen, findet sich auf beiden Seiten: das *mālā milāyanti* im Itivuttaka 83 erinnert an das *pramlāneṣu ca mālyeṣu* der eben übersetzten Stelle des Mahābhārata. Man darf aber nicht erwarten, daß die Lehre in den Legenden überall mit der strengsten Konsequenz durchgeführt ist. Wenn der Götterbote in der Maudgalya-Legende sagt, daß im Himmel neues Karma nicht erworben werde, so scheint dem zu widersprechen, daß Yayāti in der Yayāti-Legende deshalb vom Himmel herabfällt, weil er in der Antwort auf eine Frage Indra's eine gewisse Geringschätzung anderer gezeigt hat. Indra sagt zu ihm MBh. I 88, 3: Weil du die Gleichen und die Besseren und die Geringeren verachtet hast, ohne ihre Bedeutung zu kennen, deshalb haben diese Welten für dich ein Ende, und wirst du heute, nachdem dein Verdienst geschwunden (*kṣīṇe puṇye*), herabfallen, o König! Vielleicht ist die Sache jedoch so aufzufassen, daß die geringschätzige Gesinnung, die Yayāti in der dem Indra gegebenen Antwort zeigt, ihm überhaupt von früher her anhaftete. Sie ist sein *anuśaya*, um dessen willen er herabfällt, nachdem sein Verdienst (*puṇya*), das ihn in den Himmel gebracht hatte, aufgezehrt war.

In der Upanischad ist die dem Śvetaketu zuteil gewordene Lehre ein abgeschlossenes Ganze. Die einzelnen Abschnitte einer Upanischad können verschiedenen Ursprungs sein, sie stehen in keinem systematischen Zusammenhang. Für den Vedānta haben

alle Lehren der Upanischaden autoritative Geltung, und so gilt im System des Vedānta auch die Lehre von den zwei Wegen neben der großen Lehre vom Ātman und Brahma fort, obwohl diese zwei Lehren nicht recht zueinander stimmen wollen. Deussen unterscheidet die niedere und die höhere, oder die exoterische und die esoterische Wissenschaft: nur für die erstere gebe es eine Seelenwanderung, für die letztere nicht, System des Vedānta S. 387, 388. Meine Auffassung ist die, daß es für den Erlösten allerdings keine Seelenwanderung gibt, sondern daß für ihn die Identität mit dem Brahma unmittelbar hervortritt. Aber für den Nichtwissenden ist der Saṃsāra nicht eine bloße Einbildung, der außer ihr nichts entspricht, sondern hat er dieselbe Art einer zauberhaften oder trügerischen Existenz, die der Welt überhaupt eignet.

Jedenfalls wird im Vedānta von Śankara die Zusammensetzung des wandernden Seelenwesens ebenso ernstlich wie im Sānkhya besprochen und bestimmt. Die Seele wandert in einen feinen Leib beschlossen. Auch hierin schließt sich der Vedānta an die Upanischaden an, wovon Deussen, System des Vedānta S. 399ff. handelt. Woraus dieser feine Leib (*sūkṣmaśarīra*) besteht, sagt Śankara im Kommentar zu Ved. III 3, 1: *Jīvo mukhyaprāṇasacivaḥ sendriyaḥ samanasko vidyākarmapūrvaprajñāparigrahaḥ pūrvadehaṃ vihāya dehāntaraṃ pratipadyata ity etad avagatam.*[1] ‖ Daß die lebendige Seele in Begleitung des Hauptlebenshauches, mit den Sinnesorganen, mit dem inneren Zentralorgan, mit ihrem Besitz an Wissen, Karma und Erinnerung, nachdem sie den früheren Leib verlassen hat, in einen neuen Leib eingeht, ist festgestellt. ‖ Aber dies ist nicht genug. Śankara erörtert weiter die Frage, „ob die Seele wandert nicht umschlungen von feinen (Teilen) der Elemente (*bhūtasūkṣmaiḥ*)[2], die die Keime des Leibes bilden, oder umschlungen (*sampariṣvakta*)", und bejaht diese Frage dem Sūtra entsprechend. Der feine Leib der Seele wird also gebildet vom Lebensodem, den fünf Sinnesorganen, dem *manas* genannten geistigen Zentralorgan, dem Wissen, dem Karma, der Erinnerung, umschlungen von den fünf Elementen in ihrer gleichfalls nicht sinnlich wahrnehmbaren transzendenten Form.

1) Vgl. Bṛhadār. IV 4, 3: *sa eṣa jñaḥ savijñāno bhavati, taṃ vidyākarmaṇī samanvārabhetē pūrvaprajñā ca.*

2) Vgl. Vāgbhaṭa, oben S. 49.

Die in der Caraka Saṃhitā gegebene Entwickelungsgeschichte des Menschen enthält zwar auch alle diese Faktoren, aber doch nicht so, daß sie zusammen einen feinen Leib des wandernden Seelenwesens bilden. Dieses letztere war dort *sattva* genannt, erschien aber nur als Träger des Karma des früheren Daseins (Śārīrasthāna III 20), während *ātmajñānam, manaḥ, indriyāṇi, prāṇāpānau* bei jedem Menschen von dem nicht wandernden *ātman* stammten (Śār. III 14), s. oben S. 53ff.

Daß das wandernde Seelenwesen der buddhistischen Lehre dem feinen Leibe des Vedānta und des Sāṃkhya entspricht und ähnlich wie dieser zusammengesetzt ist, habe ich schon oben S. 47 hervorgehoben.

Das Sāṅkhya-System hat einen loseren Zusammenhang mit dem Veda. Es lehrt die Wirklichkeit der Welt (*jagatsatyatvam*, Sāṅkhyapravacana VI 52) und den Dualismus von *puruṣa* und *prakṛti*, von Geist und Materie. Indem es ferner *puruṣabahutvam*, die Vielheit der Seelen, (Sāṅkhyapr. I 147, Kārikā 18) lehrt, ist hier die Gebundenheit der Einzelseele und der Saṃsāra leichter verständlich als im Vedānta. Auch nach dem Sāṅkhya wandert die Seele mit einem feinen Leibe, und ist dieser ähnlich zusammengesetzt, wie im Vedānta. Nach Īśvarakṛṣṇa's Kārikā 40 besteht er aus der Reihe der Prinzipien die mit *mahat* (d. i. *buddhi*) beginnen und mit den fünf feinen Elementen enden (*mahadādi-sūkṣmaparyantam*). Gauḍapāda versteht unter *mahadādi* nur *buddhi, ahaṃkāra* und *manas*. Das ist wohl die ältere Lehre. Dagegen würde der feine Leib nach Sāṅkhyapravacana III 9 *saptadaśaikaṃ liṅgam* („Die siebzehn vereint bilden den inneren Körper" GARBE)[1]) nicht nur die fünf Sinnesorgane, wie im Vedānta, sondern auch die fünf Tätigkeitsorgane (Stimme, Hand, Fuß, Ausscheidungs- und Zeugungsorgan) umfassen, also sozusagen einen vollständigen Homunculus bilden. Die Zahl 17 kommt heraus, wenn man mit Vijñānabhikṣu annimmt, daß unter *buddhi* der *ahaṃkāra* mit zu verstehen sei. Aniruddha umgeht diese Schwierigkeit dadurch, daß er *saptadaśaikam* als „siebzehn und eins" auffaßt. Vgl. Sāṃkhyapravacanabhāṣya übersetzt von R. GARBE (Leipzig 1889) S. 209, Aniruddha's Commentary translated by R. GARBE (Bibl. Ind. 1892) S. 114.

---

1) Oder: Siebzehn bilden den einen feinen Leib.

In diesen Angaben ist das Karma nicht besonders erwähnt, das doch den bestimmenden Einfluß auf das Schicksal der wandernden Seele hat. Die Sāṃkhyakārikās geben kein ganz vollständiges Bild der Lehre. Auch im Sāṃkhyapravacana wird nur gelegentlich angegeben, wie oder wo das Karma im feinen Leibe untergebracht ist: II 42 wird *manas*, das innere Zentralorgan, als der Behälter (*ādhāra*) der hinterlassenen Eindrücke (*saṃskāra*) bezeichnet, wobei im Bhāṣya *manas* mit *buddhi* identifiziert wird. Die drei inneren Organe (*antaḥkaraṇa*) werden nicht immer scharf unterschieden. Nach V 25 befinden sich Verdienst, Schuld, die Eindrücke usw. im inneren Organ, ... *antaḥkaraṇe dharmādharmasaṃskārādikaṃ tiṣṭhati* (Bhāṣya), das kann *manas* oder *buddhi* sein.[1])

Die drei inneren Organe, das urteilende, das ich-sagende, das empfindende und wollende Organ (*buddhi*, *ahaṃkāra*, *manas*), alle drei sind materiellen Ursprungs, sind aus der *prakṛti* oder Urnatur entstanden. Deshalb haben sie auch Anteil an —, oder bestehen sie sogar materiell geradezu aus den drei *guṇa*, den „Konstituenten", wie Garbe dieses merkwürdige Wort übersetzt hat. Die drei Guṇa sind *sattva* Gutheit oder das Lichte, Reine, *rajas* Erregung oder das erregt Tätige, *tamas* Dunkel oder das Törichte und Stumpfsinnige. Nach Sāṃkhyapravacana I 61 (vgl. auch Viṣṇupurāṇa I 2, 27) ist die Urmaterie der Zustand des Gleichgewichts dieser drei Guṇa: *sattvarajastamasāṃ sāmyāvasthā prakṛtiḥ*. Die fünf gewöhnlichen Elemente Luft, Wind, Feuer, Wasser, Erde bilden selbst in ihrer feinen, transzendenten Form nicht den Urbestand der Materie, sondern beruhen auf verschiedener Mischung der Guṇa. Andere Gruppen von Begriffen, die in der indischen Literatur öfter auftreten, versteht man sofort, weil sie in glücklicher Weise die Sache erschöpfen und zusammenfassen. So die Dreiheit des Tuns in Gedanken, Worten und Werken, oder die Reihe der höchsten Güter, *artha* das Nützliche, *kāma* das Angenehme, *dharma* das Rechte, wozu als viertes, über die anderen gehend, noch *mokṣa* die Erlösung gekommen ist. Aber wie die Inder darauf verfallen sind, nicht nur alle Dinge unter dem Gesichtspunkt von *sattva*, *rajas*, *tamas* anzusehen, sondern diese drei Guṇa in ihrem Gleichgewicht

1) In Manu XII 4 wird das *manas* als (*karmaṇaḥ*) *pravartakam* bezeichnet, während ibid. 10 die *buddhi* als das Organ erscheint, in dem niedergelegt ist, was in Gedanken, Worten und Werken zu strafen ist (*vāg-*, *mano-*, *kāya-daṇḍaḥ*).

als das Wesen der Materie in ihrer transzendenten Form zu bezeichnen, ist schwer zu begreifen. Es mag Verschiedenes zur Aufstellung dieser Trias beigetragen haben, z. B. der Gegensatz von Licht und Finsternis, von *vidyā* und *avidyā*, aber die erste Wurzel ist nach meiner Vermutung die im Ṛgveda und in den Upanischaden oft vorkommende Zweiteilung der Welt in *sthātuś carathaṃca, jaṅgamam* und *sthāvaram, caram* und *acaram*, das erregt Bewegliche und das dumpf Feststehende, die Menschen und Tiere einerseits, die Bäume und Berge andrerseits. Aus dieser naiven Zweiteilung ist dann als drittes das Geistige ausgelöst worden als das Gute, Klare, Wahre.[1])

In der Darstellung der Sāṃkhyalehre, die Aśvaghoṣa im Buddhacarita dem Ārāḍa Kālāma in den Mund gelegt hat, kommen die drei Guṇas nicht vor. Auch habe ich einen sicheren Reflex dieser Lehre im älteren Buddhismus nicht gefunden. Aśvaghoṣa weist Buddhacarita XII 69ff. in seiner Replik hauptsächlich die Annahme eines besonderen Seelenwesens ab, das er *kṣetrajña* oder *ātman* nennt. Da *ātman* auch den *puruṣa* des Sāṃkhya bezeichnen kann, so könnte man unter dem von Buddha verworfenen *attavāda* sowohl die Lehre des Vedānta als auch die des Sāṃkhya verstehen. An und für sich wäre auch ein Sāṃkhyasystem ohne die drei Guṇas denkbar. Aber aus dem Umstande, daß sie im Buddhacarita nicht erwähnt werden, ist es noch nicht mit Gewißheit zu erschließen. Aśvaghoṣa hat nur angeführt, was er für seinen Zweck brauchte. Im Mānavadharmaśāstra, im Viṣṇupurāṇa finden wir die Sāṃkhyalehre mit den drei Guṇa, s. Mān. I 15, Viṣṇup. I 2, 21 und 27.

In der Caraka Saṃhitā spielen die drei Guṇas gleichfalls eine wichtige Rolle, s. oben S. 54. Das wandernde Seelenwesen steht ganz unter ihrem Einflusse, und in ihrem Rahmen spiegelt sich das Karma wieder, wie die Reihen verschiedener Charaktere veranschaulichen, die Śārīrasthāna IV 44ff. geschildert werden. Diese

1) Vgl. Kullūka zu Manu XII 24: *mahān*, d. i. *buddhiḥ*, durchdringt alle *sthāvarajaṅgamarūpān padārthān.* Die Manus schaffen zu Anfang ihrer Weltperioden alles *carācaram* von neuem Manu I 63, usw. Für die obige Deutung spricht auch der Schöpfungsbericht im Viṣṇu Purāṇa I 5, 1ff., dazu I 7, 3 der abschließende Vers: *devādyāḥ sthāvarāntāśca traiguṇyaviṣaye sthitāḥ | evambhūtāni sṛṣṭāni carāṇi sthāvarāṇi ca.* ||

Verhältnisse werden aber im Einzelnen nicht überall in derselben Weise ausgemalt. Der XII. Adhyāya des Mānavadharmaśāstra, der eine eingehende Behandlung des Saṃsāra enthält, weicht schon dadurch stark von der Caraka Saṃhitā ab, daß er bei jedem Guṇa eine obere, eine mittlere und eine untere Stufe unterscheidet, s. Vers 40ff. Verschiedene Einfälle kreuzen sich, wenn auch nicht jeder weiter verfolgt wird. Während Vers 26 *sattva, tamas* und *rajas* als Zustände der Seele durch *jñāna* (Wissen), *ajñāna* (Nichtwissen) und *rāgadveṣau* (Liebe und Haß) erläutert werden, finden wir Vers 38 die drei Guṇas zu den aus der praktischen Lebensweisheit stammenden Begriffen *dharma, artha, kāma* in Beziehung gesetzt, wobei *kāma* (Lust) als Merkmal des *tamas, artha* (Nutzen) als Merkmal des *rajas* recht verfehlt erscheint. Nach Vers 8 würde der Mensch Verdienst und Schuld in Gedanken, Worten oder Werken zu genießen und zu büßen haben, je nachdem er das Verdienst und die Schuld in Gedanken, Worten oder Werken erworben hat.

Das unsterbliche Seelenwesen wird im eigentlichen Sāṃkhyaśāstra hauptsächlich *puruṣa* genannt, ebenso im Viṣṇupurāṇa I 2, 15 ff. Dafür ist in der Bhagavadgītā und auch sonst noch im Mahābhārata, ferner in Aśvaghoṣa's Buddhacarita XII 70, im Mānavadharmaśāstra XII 12, in der Yājñavalkyasmṛti III 34 der mehr poetische Ausdruck *kṣetrajña* „Kenner des Feldes" gebraucht. Nach der Bhagavadgītā XIII 1 ist dabei unter Feld der Körper zu verstehen, oder nach dem Nirukta Par. II 3 noch allgemeiner *prakṛti*, die Urmaterie. In der Caraka-Saṃhitā, Śārīrasthāna IV 4, findet sich unter den zahlreichen Synonymis für das unsterbliche Seelenwesen *kṣetrajña* nicht, wohl aber *puruṣa*. Ebenso fehlt *kṣetrajña* in GARBE's wertvollem Index zu Aniruddha's Sāṃkhyasūtravṛtti, ist dagegen *puruṣa* daselbst durch zahlreiche Stellen belegt. Wie BÖHTLINGK im Wörterbuch bemerkt, bedeutet *kṣetrajña* im Śatapathabrāhmaṇa XIII 2, 3, 2 nur „ortskundig", *akṣetrajña* ebenda und in der Chāndogya Upaniṣad VIII 3, 2 „nicht ortskundig". In der Yayāti-Legende MBh. I 89, 14 und 90, 3 bezeichnen *kṣetrajña* und *kṣetravid* den sachkundigen Weisen; zu *kṣetrajñavat* bemerkt Nīlakaṇṭha: *kṣetraṃ mahābhūtādivṛttāntam, tajjānanto Nāradādyāḥ kṣetrajñāḥ, tadvat.* Erst in jüngeren Upanischaden kommt *kṣetrajña* in der Bedeutung von *puruṣa* vor, Maitr. Up. II 5 (= V 2) und Śvetā-

śvatara Up. VI 16 (*pradhānakṣetrajñapatiḥ*). Beide setzen die Sāṃkhyalehre voraus, und von keiner von beiden ist erwiesen, daß sie älter als die Bhagavadgītā ist.

Im Pāli-Kanon ist mir ein Reflex der Ausdrücke *kṣetrajña* und *puruṣa* für das ewige Seelenwesen nicht bekannt: ein ewiges unzerstörbares Seelenwesen spielt in Buddha's Lehre keine Rolle. Wohl aber kommt *jīva* für die wandernde lebendige Seele vor, aber als Neutrum *jīvaṃ*, und nur in der von den Anhängern anderer Lehren dialektisch behandelten Frage, ob *taṃ jīvaṃ taṃ sarīraṃ* oder *aññaṃ jīvaṃ aññaṃ sarīraṃ* das Richtige sei. Buddha hat die Erörterung dieser und ähnlicher Fragen als nicht zur Beruhigung, zur höchsten Erkenntnis, zum Nibbāna führend abgelehnt, am deutlichsten Saṃyutta LVI 8 (Vol. V S. 418) und im VI. und VII. Sutta des Dīghanikāya. Wie jene Frage gemeint war, erhellt aus dem Kommentar zum letzteren, dem Jāliya-sutta, Sumangala-Vilāsinī I S. 319. Die Fragenden dachten:

Wenn der Asket Gotama sagen wird, „die lebendige Seele (ist soviel als) der Körper“, dann werden wir als seine Lehre dies aufstellen: O Gotama, bei deiner Annahme wird das lebendige Wesen hier (durch den Tod) aufgelöst, daher ist euere Lehre die Vernichtungslehre (*ucchedavādo*)“. Wenn er aber sagen wird, „Etwas Anderes ist die lebendige Seele, etwas Anderes der Körper“, dann werden wir seine Lehre so aufstellen: „Bei eurer Lehre wird die Form vernichtet, das lebendige Wesen (*satto*) nicht vernichtet, daher ergibt sich bei eurer Lehre, daß das lebendige Wesen ewig (*sassato*) ist“.

Jīva (Masc.) ist Hauptausdruck für die Seele bei den Jaina. In der Seelenlehre stehen auch die Jaina in einem Gegensatze zu den Bauddha, wie man jetzt aus H. JACOBI's Bearbeitung von Umāsvāti's Tattvārthādhigama Sūtra ersehen kann, Zeitschr. d. D. M. G. LX (1907) S. 287ff. und S. 512ff. Die Seelen sind gestaltlose (*arūpa*) ewige Substanzen, Tattv. V 2 und 3.

Auf die Bedeutung von *jīvaḥ* (Masc.) im Sāṃkhya ist schon oben S. 53 hingewiesen. Eine kurze Definition gibt Aniruddha zu I 97: *Jīva* ist *buddhi* nebst den anderen Seelenorganen verbunden mit dem Lebensodem, aber nicht ist *jīva* gleich *ātman* (*vāyuyukto buddhyādir jīvaḥ, na tvātmā jīvaḥ*). Nach Aniruddha zu VI 59 gehört zum Jīva nicht nur der Odem, sondern auch das Feuer der Verdauung: Nach dem Anschluß an ein *manas*, dadurch daß er durch einen Körper abgegrenzt ist, daß er mit einem *jīva*, der Anschluß von Odem und Feuer hat, verbunden ist, wird (der Ātman) *jīvātmā*

genannt, ..*śarīrāvacchedena marudvahniyogavajjīvasambandhena manoyogāt (sic!) jīvātmety ucyate*. Ein ungelenker Satz.

Wie die indische Medizin auf die Sāṃkhya-Philosophie, so nimmt auch umgekehrt das Sāṃkhyadarśana Bezug auf die Medizin. Das Sūtra I 7, der grobe (Leib) stammt für gewöhnlich von Vater und Mutter, der andere (der feine Leib) nicht so (*mātāpitṛjaṃ sthūlaṃ prāyaśaḥ, itaran na tathā*) erinnert an die Ausführungen der Carakasaṃhitā über *mātṛja, pitṛja* usw., s. oben S. 52. Kārikā 39 unterscheidet die feinen Bestandteile des Organismus (*sūkṣmāḥ*), die nicht von Vater und Mutter stammen, von den Bestandteilen, die *mātāpitṛjāḥ* sind, und Gauḍapāda's Kommentar gibt dazu eine ganze Entwickelungsgeschichte des Embryo:

Bei der Vereinigung von Vater und Mutter zur geeigneten Zeit machen sie (die von Vater und Mutter stammenden Teile) durch die Mischung von Blut und Samen innerhalb des Mutterleibes eine Ansammlung (*upacayam*) um den feinen Leib. Dieser feine Leib aber schwillt (*āpyāyate*) durch den verschiedenartigen Saft aus dem Essen und Trinken der Mutter vermittels der Nabelschnur. So ist der Körper aus den feinen und den von Vater und Mutter stammenden Teilen zusammen mit den großen Elementen, aus dreifach verschiedenen Faktoren zuerst gebildet, mit seinem Rücken, Bauch, seinen Beinen, Hüften, seiner Brust, seinem Kopf usw., mit seinen sechs Hüllen, aus den fünf Elementen bestehend, aus Blut, Fleisch, Sehnen, Samen, Knochen, Mark zusammengesetzt. Luft, weil sie den Raum gibt, Wind, weil er das Wachstum bewirkt, Feuer, weil es die Verdauung bewirkt, Wasser, weil es zusammenballt (*saṃgrahāt*)[1], Erde, weil sie den festen Halt gibt (*dhāraṇāt*). Mit allen Gliedern versehen, kommt er aus dem Leibe der Mutter heraus.

In dieser Darstellung finden wir den feinen Leib, d. i. das wandernde Seelenwesen, das nicht von Vater und Mutter stammt, im Mutterleibe vor: es muß unbemerkt in diesen eingetreten sein, wie in der buddhistischen Lehre, s. oben S. 12ff., 49 Anm. 4. Die ganze von Gauḍapāda gegebene Entwickelungsgeschichte stimmt ziemlich genau zu der oben S. 47 mitgeteilten altbuddhistischen Analyse. Ja wir dürfen sagen, daß die in dem buddhistischen Assalāyanasutta gegebene Lehre von der Entstehung eines Menschenkindes hier im Sāṃkhya tatsächlich in einem brahmanischen Werke zum Vorschein kommt.

Gauḍapāda kommt dann noch einmal auf diese Verhältnisse zu sprechen, im Kommentar zu Kārikā 43, wo die Zustände *dharma, jñāna, vairāgya, aiśvarya* und ihr Gegenteil dem inneren Organ der

1) Vgl. *āpaḥ piṇḍīkaraṇe* in der Garbha Upaniṣad 1, vgl. Ind. Stud. II 66.

Seele, der *buddhi*, zugeschrieben werden, die Zustände *kalala* usw. dem Leibe. Gauḍapāda bemerkt zu *kalalādyāḥ*, die er als von der Mutter stammend (*mātṛjāḥ*) bezeichnet, Folgendes:

Bei der Vereinigung von Samen und Blut bilden sich die mit *kalala* beginnenden Zustände, d. i. *budbuda*, *māṃsapeśī* usw., die in der Entwickelung (*vivṛddhi*) begründet sind, ebenso die Zustände Kindheit, Jugend, reifes Alter usw., die ihre Ursache in dem aus Speise und Trank stammenden Nahrungssaft haben.

Die Lehre von der Entwickelung des Embryo ist ein Stück Wissen, das gewiß älter ist als das vollständige System der Medizin, denn sie ist, allerdings mit starken sachlichen Variationen, in sehr verschiedenen Werken der Sanskritliteratur nachweisbar, worauf schon A. WEBER in seiner Analyse der Garbha Upaniṣad aufmerksam gemacht hat, Ind. Stud. II 68. Die genannte Upaniṣad handelt vom Bestande und von der Entstehung des menschlichen Körpers, zum Teil wörtlich übereinstimmend mit dem zweiten Pariśiṣṭa des Nirukta, § 6. In diesen beiden Texten finden auch die oben von Gauḍapāda gebrauchten Ausdrücke *kalala*, *budbuda*, *peśī* eine Erklärung, allerdings nicht ganz genau übereinstimmend. Noch stärker weichen medizinische Werke ab, so die Carakasaṃhitā, Śārīrasthāna IV 6 ff., und mit dieser übereinstimmend Yājñavalkya's Dharmaśāstra III 75 ff. Im Nirukta und in der Garbha Upaniṣad heißt der Fötus nach einer Nacht *kalala* (geronnene Masse), im Nir. nach fünf, in der G. Up. nach sieben Nächten *budbuda*. Im Nirukta werden dann im 1. Monat noch drei Stationen unterschieden: nach 7 Nächten heißt er *peśī*, nach 14 *arbuda*, nach 25 *ghana*. In der Garbha Upaniṣad sind diese drei Stationen und Namen in eine zusammengefaßt: nach 14 Nächten heißt er *piṇḍa*, eine Bezeichnung, die in der Carakasaṃhitā als Synonymum von *ghana* erscheint. Dann stimmen Nir. und G. Up. wieder genau überein: nach einem Monat heißt er *kaṭhina*, im zweiten Monat bildet sich der Kopf. Die letztere Angabe wird wohl weniger auf empirischer Beobachtung als auf einer alten Theorie beruhen, s. JOLLY, Medizin S. 54. Weiter stimmen Nir. und G. Up. nur noch für den 6. Monat überein: in diesem entstehen *mukha*, *nāsikā*, *akṣi*, *śrotra*. Aber für den 3. Monat hat das Nir. den Hals (*grīvāvyādeśa*), die G. Up. die Füße (*pādapradeśa*), für den 4. Monat das Nir. die Haut, die G. Up. Knöchel, Bauch, Hüften (*gulphajaṭharakaṭipradeśāḥ*), für den 5. Monat das Nir. Nägel und Haare (*nakharoma-*

vyādeśaḥ), die G. Up. das Rückgrat (*pṛṣṭhavaṃśa*). Im 7. Monat ist der Fötus nach dem Nirukta imstande sich zu bewegen (*calanasamarthaḥ*), nach der Garbha Up. ist er im 7. Monat mit der lebendigen Seele (*jīva*) verbunden. Nach dem Nirukta beginnt die geistige Tätigkeit mit dem 8. Monat (*buddhyādhyavasyati*), während er nach der Garbha Up. im 8. Monat alle Merkmale voll entwickelt zeigt (*sarvalakṣaṇasampūrṇaḥ*). Was hier unter *sarvalakṣaṇa* zu verstehen ist, wird näher angegeben (je nachdem er ein Knabe, ein Mädchen oder ein Zwitter ist, je nachdem er blind, lahm, buckelig ist, usw.). Im 9. Monat ist er nach dem Nir. voll entwickelt an allen Gliedern (*sarvāngasampūrṇaḥ*), ist er nach der G. Up. vollkommen entwickelt nach allen Merkmalen und aller Erkenntnis (durch die Sinnesorgane), erinnert er sich seiner früheren Geburt und findet er das heilvolle und das nicht heilvolle Karma vor (*sarvalakṣaṇajñānasampūrṇo bhavati, pūrvajātiṃ smarati, śubhāśubhaṃca karma vindati*).[1] Die Verschiedenheit ist nicht so groß, als sie auf den ersten Blick zu sein scheint, soweit aber Verschiebungen vorhanden sind, werden diese dahin zu deuten sein, daß hier nicht eigentlich fachmännisch medizinische Tradition vorliegt. Das gilt wohl auch davon, daß in diesen beiden Texten der Fötus schon innerhalb des ersten Monats besondere Namen erhält. Man wird die Entwickelung des Fötus schwerlich so von Woche zu Woche verfolgt haben.

Anders die Carakasaṃhitā und Yājñavalkya. In keinem dieser beiden Texte hat der Fötus schon in den ersten Tagen besondere Namen. In beiden Texten wird der ganze erste Monat als das erste Stadium der Entwickelung genannt. Der Ausdruck *kalala* kommt hier nicht vor, aber der Sache nach entspricht *kheṭabhūta* Car. Śār. IV 6, *saṃkledabhūta* Yājñ. III 75. Auch *budbuda* fehlt, aber für den 2. Monat hat die Car. S. drei der Ausdrücke gleich nebeneinander, das maskuline *ghana* für das männliche, das feminine *peśī* für das weibliche Kind, das neutrale *arbuda* für den Zwitter, während sich Yājñavalkya mit dem einen Ausdruck *arbuda* begnügt, ohne Unterschied der Geschlechter.

1) Im Gegensatz zu dieser natürlichen allmählichen Entwickelung trat Buddha *smṛtaḥ saṃprajānan* und *sarvāngapratyangasaṃpūrṇaḥ* (Lal. ed. Lefm. S. 55, 3, S. 66, 1), also sogleich vollentwickelt, in den Mutterleib ein, vgl. Kap. VII und XI.

Nach CHILDERS würde es im Pāli zwei Wörter *kalalaṃ* geben, das eine in der Bedeutung „the embryo immediately after conception", das andere in der Bedeutung „mud". Die beiden Wörter werden identisch sein. In der oben S. 22 aus dem Milindapañha übersetzten Stelle scheint *kalala* den Zustand im Uterus unmittelbar vor der Empfängnis zu bezeichnen. Aber an einer anderen Stelle des Milindapañha S. 40, bezeichnen die Ausdrücke *kalala, abbuda, pesī, ghana* die Entwickelungsstufen des Embryos, ebenso skr. *kalala, arbuda, ghana, peśī* im Lalitavistara, ed. Lefm. S. 65, 22, ed. Rāj. M. S. 75, 7.[1])

Diese formelhaft feste Reihe von Namen reicht aber bis in den Kanon zurück. Sie findet sich dort in Versen, die dem Buddha selbst in den Mund gelegt sind, im Saṃyutta-Nikāya I S. 206 (Saṃy. X 1, 3) und im Kathāvatthu XIV 2, 3:

Paṭhamaṃ kalalaṃ hoti, kalalā hoti abbudaṃ | *abbudā jāyate pesī, pesī nibbattati ghano* | *ghanā pasākhā jāyanti kesā lomā nakhā pi ca* ‖ *Yañcassa bhuñjati mātā annaṃ pānañca bhojanaṃ tena so tattha yāpeti mātukucchigato naro ti.* ‖ Das erste ist das Kalala, aus dem K. wird das Abbuda, aus dem A. entsteht die Peśī, aus der P. entwickelt sich der Ghana, aus dem Gh. entstehen die Hände und Füße, auch die Haupthaare, Körperhaare und Nägel. Was immer seine Mutter an Speise und Trank genießt, davon ernährt sich dort der im Mutterleibe befindliche Mensch. ‖

Das Kathāvatthu soll nach glaubhafter Tradition auf dem 3. Konzil unter Asoka um 246 v. Chr. vorgetragen worden sein. Dies gibt uns einen Anhalt für das Alter dieses Wissens. Da aber allein das Nirukta alle hier in Betracht kommenden Namen enthält, scheint es die älteste Fassung zu repräsentieren. Zur Veranschaulichung von Übereinstimmung und Variation diene folgende Tabelle:

Buddh.	Nirukta	Garbha Up.	Sāṃkhya
kalalaṃ	*kalalam* (1 Nacht)	*kalalam*	*kalala-*
abbudaṃ	*budbudaḥ* (5)	*budbudam* (7)	*budbuda-*
peśī	*peśī* (7)		*māṃsapeśī-*
	arbudaḥ (14)		
ghano	*ghanaḥ* (25)	*piṇḍam* (½ Mon.)	
	kaṭhinaḥ (1 Mon.)	*kaṭhinam* (1 Mon.)	
pasākhā usw.			

Die Pflege der Medizin bei den Buddhisten tritt hier von neuem zutage, zugleich mit dem Zusammenhange, in dem ihr Wissen mit dem der Brahmanen steht.

1) Auch an dieser Stelle des Lalitavistara wird gelehrt, daß der Bodhisattva diese Entwickelung nicht durchgemacht habe, vgl. S. 88 Anm. 1.

Daß die beiden Stellen im II. Pariśiṣṭa des Nirukta und in der Garbha Upaniṣad, trotz mancher Verschiedenheit doch nur Variationen einer und derselben alten Tradition sind, geht namentlich daraus hervor, daß in beiden nach der Angabe des 9. Monats Verse eingelegt sind. Während man deren Zweck im Nirukta kaum erraten kann, erkennt man in der Garbha Upaniṣad, daß sie dem Embryo in den Mund gelegt sind, der sich eben im 9. Monat seiner früheren Geburten erinnert, ein Vermögen, das er durch den Geburtsakt wieder verliert.[1]) Auch die Verse selbst sind in den beiden Quellen nicht genau dieselben. Nach dem Nirukta lauten sie:

Gestorben wurde ich wieder geboren, und geboren bin ich wieder gestorben.| Verschiedene Tausende von Geburtsstätten (sind es), die von mir bewohnt worden sind! ‖ Hab' vielerlei Nahrungen genossen, hab' an verschiedenen Brüsten getrunken,| hab' viele Mütter gesehen und liebe Väter.‖

Nach unten gerichtet, gepreßt werdend, und ein Geschöpf begleitet von . . (?)[2])| Man studiere Sāṃkhya und Yoga, oder den Puruṣa, der der fünfundzwanzigste ist.‖

Und darauf wird er im 10. Monat geboren, und geboren erinnert er sich, vom Winde berührt, nicht mehr der Geburt und des Sterbens, und der guten und bösen Tat am Ende. Das ist das, was in bezug auf den Körper als erwiesen gilt.

Die im dritten Verse enthaltene Anspielung auf die 25 Gegenstände des Sāṃkhya, von denen der Puruṣa der 25. ist, setzt die vollständige Ausbildung des Systems voraus. Auch in der Garbha Upaniṣad findet sich dieser Hinweis auf Sāṃkhya und Yoga. Es handelt sich hier offenbar um ein Thema und um ein Stück formulierten Wissens, das in den Bereich des Sāṃkhya gehört oder gezogen worden ist.

Wie die einzelnen Gedankengänge der Upanischaden zuerst für sich bestanden haben müssen, ehe sie zu größeren Ganzen ver-

---

1) In der Garbha Up. § 3, vor den Versen: *atha navame māsi sarvalakṣaṇajñānasampūrṇo bhavati, pūrvajātiṃ smarati śubhāśubhaṃca karma vinduti*; nach den Versen, § 4: *atha yonidvāraṃ samprāpto yantreṇāpīḍyamāno mahatā duḥkhena jātamātras tu vaiṣṇavena vāyunā saṃspṛṣṭas tadā na smarati janmamaraṇāni na ca karma śubhāśubhaṃ vindati.*

2) Dieser 3. Vers des Nirukta lautet: *avāṅmukhaḥ pīḍyamāno jantuścaiva samanvitaḥ | sāṅkhyaṃ yogaṃ samabhyasyet puruṣaṃ vā pañcaviṃśakam.* ‖ Die zweite Hälfte ist klar. Die erste Hälfte ist wohl für sich zu nehmen, sie scheint ihre ursprüngliche Fortsetzung verloren zu haben und sich auf den Embryo unmittelbar vor oder bei der Geburt zu beziehen: *avāṅmukhaḥ* könnte seine Lage bezeichnen, vgl. *yonidvāraṃ samprāptaḥ* in der vorhergehenden Anmerkung; zu *pīḍyamānaḥ* vgl. *yantreṇāpīḍyamānaḥ* ebenda.

einigt wurden, wie auch die in den Brāhmaṇas zusammengestellten ritualen Vorschriften und Aussprüche sicher zunächst dem Bedürfnis entsprechend in kleineren Einzelkomplexen vorhanden gewesen sind, so sind auch wichtige Einzelstoffe der Medizin von allgemeinerem Interesse zuerst aufgegriffen und für sich allein weiter überliefert worden. Kleine Stücke dieser Art kann man in schwankender aber doch erkennbarer Formulierung bis in die älteste Literatur zurückverfolgen. So die Bestandteile des Körpers bis in den Atharvaveda und das Śatapathabrāhmaṇa. Zu solchen Stücken hat auch eine primitive Embryologie gehört. In der Garbha Upaniṣad ist ein auf den Körper bezüglicher Teil solcher Stoffe zu einem Ganzen gesammelt, das also nicht als ein Auszug aus einem System der Medizin, sondern als eine Vorstufe zu einem solchen anzusehen ist.

Das zweite Pariśiṣṭa des Nirukta enthält eine ähnliche Sammlung. Sie ist hier im Anschluß an den Vers *Apaśyaṃ gopām* (Ich sah den Hirten) Ṛgveda I 164, 31 und X 177, 3 gegeben, der sich ursprünglich auf Sūrya bezieht, hier im Nirukta aber auf den *mahān ātmā* bezogen worden ist. Sāyaṇa versteht an der ersten Stelle unter *gopām* nur den Sūrya, sagt aber an der späteren Stelle, daß man darunter auch den Hüter des Körpers, den im Körper umherwandernden *prāṇa* verstehen könne.

Wenn in den beiden zuletzt besprochenen Texten behauptet wird, daß der Embryo im 9. Monate die Erinnerung an seine früheren Geburten besitze, so hat sich diese sonderbare Vorstellung vermutlich im Anschluß an das entwickelt, was man schon in alter Zeit vom Ṛṣi Vāmadeva glaubte. Denn, wie wir schon oben S. 62 sahen, nicht erst von Sāyaṇa oder von Śankara, sondern schon in der Aitareya Upaniṣad ist der 1. Vers von Ṛgveda IV 27 *Gárbhe nú sánn ánv eṣām avedam ahám devā́nām jánimāni víśvā* (Im Mutterleib mich befindend kannte ich ihre, der Götter Geschlechter alle), in dem ursprünglich der Soma gemeint war, auf den Vāmadeva bezogen worden.

Der alte Buddhismus ist mehr noch ein religiöses als ein philosophisches System. Jede Religionsform enthält eine Heilslehre. Und je mehr eine Philosophie in einer Heilslehre gipfelt, um so mehr nähert sie sich der Religion. Religion kann auch der geistlich Arme, der wissenschaftlich Ungeschulte haben, und

darin liegt ihr Wert und ihre Macht. Eigentümlichkeit der Religiosität ist das unmittelbare, instinktive Erfassen und Annehmen, auch ohne Analyse und Beweis, oft in einer poetischen, mythisch genannten Form. So findet sich zwar im Paṭiccasamuppāda und in den fünf Khandha eine aus der brahmanischen Philosophie stammende Analyse des menschlichen Wesens, und enthält diese auch die Elemente, die dem feinen Leib der wandernden Seele in der Lehre des Vedānta und des Sāṃkhya entsprechen, so erscheint namentlich in den mehr philosophisch gehaltenen Stellen *viññāṇa* (das Erkenntnisvermögen) oder *nāmarūpa* (Name und Gestaltung) als Ausdruck für den Teil des Menschen, der für gewöhnlich den Tod überdauert (vgl. oben S. 36ff.), aber in den Legenden stellt sich ohne nähere Bestimmung und Begründung, mit den Kern im Dunklen lassender Personifizierung der Ausdruck *satto*, skr. *sattvaḥ* für das wandernde Seelenwesen ein, und dafür in einigen Texten, wie wir gesehen haben, mit vollständiger Mythologisierung die Bezeichnung *gandhabba*. Auch in der christlichen Unsterblichkeitslehre wird für gewöhnlich nicht genauer bestimmt, was eigentlich unter der unsterblichen Seele zu verstehen ist. Auch hier eine mythische Vorstellung, wenn auch wieder ganz anderer Art, die zu einem Engel gewordene Seele. Im Buddhismus ist der Bodhisatta selbst ein solches Wesen. Er lebt im Himmel der Tuṣita-Götter, wie auch nach den brahmanischen Anschauungen ein Mensch mit vorwiegend gutem Tun und rechtem Wissen in einem Götterhimmel leben würde, bis seine Zeit daselbst um ist und er wieder auf die Erde herabfällt.

Kapitel VI.

Einleitung zur Geburtslegende.

Die Vorstellung, daß Buddha vor seiner letzten Geburt im Himmel der Tusita-Götter weilte und von diesem auf die Erde herabgekommen ist, kann bis in die Schriften des Kanons zurückverfolgt werden. Allerdings wird dieser Aufenthalt im Tusita-Himmel daselbst generell allen Buddhen zugeschrieben, aber der Gotama Buddha ist eingeschlossen. So heißt es im Mahāparinibbānasutta III § 15 (Dīghanikāya, P. T. S., II S. 108): „Und wiederum weiter, Ānanda, wenn ein Bodhisatta aus dem Tusita-Stande (*Tusitā kāyā*) herabgefallen mit Erinnerung und Bewußtsein in den Leib einer Mutter eintritt, dann bebt, erbebt, erzittert diese Erde.“ Ebenso erbebt die Erde, wenn der Tathāgata die Disposition zu längerem Leben (*āyusaṃkhāraṃ*) aufgibt (§ 19). Da zuvor erzählt war, daß die Erde erbebte, als der Bhagavā (der Gotama) diese Disposition aufgegeben hatte, so ist erwiesen, daß sich diese Vorstellungen eben auch auf den Gotama beziehen. Das Erdbeben beim Eintreten des Bodhisatta in einen Mutterleib wird auch in der Nidānakathā, Jātaka I S. 51, erwähnt, wie denn diese überhaupt aus dem Kanon geschöpft hat.

Der erwähnte Abschnitt des Mahāparinibbānasutta über die Erdbeben ist vielleicht die älteste Stelle für den Verlauf des Lebens eines Buddha: da ein Erdbeben eintritt, wenn er eine der Hauptstationen seines Lebens erreicht hat, werden diese hier aufgezählt, wie ebensoviele Überschriften einer Biographie. Ein Erdbeben findet statt, 1. *yadā Bodhisatto Tusitā kāyā cavitvā sato sampajāno mātukucchiṃ okkamati*, wenn der B. aus dem Tusita-Stande herabgefallen, mit Erinnerung und Bewußtsein in den Mutterleib eintritt; 2. *yadā Bodhisatto sato sampajāno mātukucchismā nikkhamati*,

wenn der B. mit Erinnerung und Bewußtsein aus dem Mutterleib heraustritt; 3. *yadā Tathāgato anuttaraṃ sammāsambodhiṃ abhisambujjhati*, wenn der T. die allerhöchste vollkommene Erkenntnis erkennt; 4. *yadā Tathāgato anuttaraṃ dhammacakkaṃ pavatteti*, wenn der T. das allerhöchste Rad der Heilslehre rollen läßt; 5 *yadā Tathāgato sato sampajāno āyusaṃkhāraṃ ossajjati*, wenn der T. mit Erinnerung und Bewußtsein die Disposition zu weiterem Leben aufgibt; 6. *yadā Tathāgato anupādisesāya nibbānadhātuyā parinibbāyati*, wenn der T. ohne jeden Rest einer zu einem neuen Dasein führenden Belastung vollständig aufhört zu existieren.

Es sind hier die drei Hauptteile von Buddha's Leben zu einem Ganzen zusammengestellt, die an drei verschiedenen Stellen des Kanons einzeln in einem gewissen Zusammenhange mehr oder weniger ausführlich behandelt sind: die ersten beiden Stadien im Acchariyabbhutadhammasutta des Majjhima Nikāya III 118ff. und im Mahāpadānasuttanta des Dīgha Nikāya II 12ff., das 3. und 4. im Mahāvagga des Vinaya Piṭaka, das 5. und 6. eben im Mahāparinibbānasutta selbst.

Aber die Zahl der Kapitel ist im Laufe der Zeit vermehrt worden, und zwar vornehmlich die des ersten Hauptteils.

Im Lalitavistara findet sich an zwei Stellen eine Zusammenfassung ähnlicher Art. Die eine, kürzere Fassung in Adhyāya IV (ed. Lefmann S. 36, 2, ed. Rāj. M. S. 39) enthält die Titel: 1. *avakramaṇa*, 2. *janma*, 3. *abhiniṣkramaṇa*, 4. *duṣkaracaryā*, 5. *bodhimaṇḍopasaṃkramaṇa*, 6. *Māradhvaṃsana*, 7. *bodhivibodhana*, 8. *dharmacakrapravartana*, 9. *mahāparinirvāṇa*. Die zweite, längere in Adhyāya V (ed. Lefmann S. 44, 16; ed. Rāj. M. S. 49) enthält die Titel: 1. *a v a k r a m a ṇ a*, 2. *garbhasthāna*, 3. *j a n m a*, 4. *yauvanabhūmi*, 5. *dārakakrīḍā*, 6. *antaḥpuranāṭakasaṃdarśana*, 7. *a b h i n i ṣ k r a m a ṇ a*, 8. *d u ṣ k a r a c a r y ā*, 9. *b o d h i m a ṇ ḍ o p a s a ṃ k r a m a ṇ a*, 10. *M ā r a d h a r ṣ a ṇ a*, 11. *b o d h y a b h i s a m b o d h a n a*, 12. *d h a r m a c a k r a p r a v a r t a n a*, 13. *m a h ā p a r i n i r v ā ṇ a*.[1]) Offenbar bezeichnen diese Listen, die der Verfasser des Lalitavistara aus seinen Quellen herübernahm, verschiedene Stufen der Entwickelung. Der Lalitavistara selbst ist noch ausführlicher, behandelt aber nur die ersten beiden Hauptteile, nicht auch das

1) Damit man das Hinzugekommene leichter überblicken kann, sind die schon in der vorhergehenden Liste enthaltenen Titel gesperrt gedruckt.

Nirvāṇa. Von seinen 27 Kapiteln haben mehrere den beiden Listen entsprechende Titel: Adhyāya VI *garbhāvakrānti-*, VII *janma-*, XV *abhiniṣkramaṇa-*, XVII *duṣkaracaryā-*, XIX *bodhimaṇḍagamana-*, XXI *Māradharṣaṇa-*, XXII *abhisambodhana-*, XXVI *dharmacakrapravartana-parivartaḥ.*[1])

Im Mahāvastu findet sich I S. 142, 6 dem Mahā-Kātyāyana in den Mund gelegt ein ähnlicher Überblick: *garbhāvakrāntisampannāśca samyaksambuddhā bhavanti* | *garbhasthitisampannāśca jātisampannāśca* | *janetrīsampannāśca bhavanti samyaksambuddhā* | *abhiniṣkramaṇasampannāśca bhavanti samyaksambuddhāḥ* | *vīryasampannāśca bhavanti samyaksambuddhāḥ* | *jñānādhigamanasampannāśca samyaksambuddhā bhavanti.* || Besonders wichtig ist aber, daß jedes dieser Stadien durch einen Abschnitt in Versen belegt ist. Es sind dies zum größten Teil dieselben Verse, die dann in der Geburtsgeschichte des Gotama Buddha II 1, 1 und in der des Buddha Vipaśyin wieder vorkommen: I 143, 7 = I 200, 3 = II 3, 21, und I 153, 1 = I 226, 13 = II 29, 16 bezeichnen Anfang und Ende der Übereinstimmung. Diese Abschnitte entstammen offenbar einer größeren zusammenhängenden Darstellung in Versen, wie solche schon vor Mahāvastu und Lalitavistara in größerer Anzahl vorhanden gewesen sind und deren Quellen gebildet haben. Für *duṣkaracaryā* erscheint II 142, 8 *vīrya*; *jñānādhigamana* II 142, 9 soll wohl alles das zusammenfassen, was mit der „Erlangung des Wissens“ verbunden war. Die besondere Angabe aber, daß die Vollkommenerleuchteten eine Mutter haben (*janetrīsampannāśca bhavanti* II 142, 7), läßt die Stufe in der Entwickelung der Legende erkennen, auf der ein Buddha nur eine Mutter hat, der Vater aber ausgeschaltet ist.

Diese teils wirklichen teils erdichteten Ereignisse einer Buddhabiographie haben ihre Grundlage im Leben des historischen Gotama Buddha gehabt. Als die Lehre von den Buddhen früherer Zeiten aufkam, wurden sie auch auf deren Leben übertragen, indem sich dabei zugleich die Lehre von einem typischen Verlauf des Lebens aller Buddhen ausbildete. Neben das Leben des historischen Buddha trat, diesem nachgebildet, das Modell eines Buddhalebens überhaupt. Daher erklärt sich der auffallende Wechsel zwischen Prä-

1) In Adhyāya I (ed. Lefmann S. 4, 18, ed. Rāj. M. S. 5, 1) wird der Inhalt des Lalitavistara in freierer Weise angegeben.

teritum und Präsens in der Erzählung. Wo das Präsens gebraucht ist, wird das Ereignis als dem typischen Verlaufe des Buddhalebens entsprechend erzählt, z. B. Mahāvastu I 210, 13 ff., vgl. *sarveṣāṃ bodhisatvānāṃ mātaro paripūrṇe daśame māse prasūyanti*, I 215, 10.

Wie schon erwähnt, sind die ersten Stadien und im Anschluß daran die ganze Geburtsgeschichte eines Bodhisatta zu ältest in kurzen Sätzen an zwei Stellen des Kanons fast gleichlautend fixiert, im Acchariyabbhutadhammasutta (Majjhima III 118 ff.) und im Mahāpadānasuttanta (Dīgha II 12 ff.).[1])

Von dem letzteren ist auszugehen. Hier wird zu Anfang erzählt, daß sich Gotama Buddha der sechs früheren Buddhen und ihrer Verhältnisse erinnert. Er nennt ihre Namen: *Vipassī, Sikhī, Vessabhū, Kakusandho, Koṇāgamano, Kassapo.*[2]) *Vipassī* ist im 91. Kalpa vor seiner Zeit aufgetreten, *Sikhī* im 31. Kalpa vor seiner Zeit, ebenso *Vessabhū*. Die drei letzten gehören demselben glücklichen Zeitalter (*bhaddakappa*) an wie er selbst, und als fünfter auch der kommende Buddha Metteya[3]) (vgl. Childers unter *kappo*). Die drei ersten waren, wie er selbst, der Kaste nach *Khattiya*, die drei letzten vor ihm waren Brahmanen. Dem Gotra nach waren die drei ersten *Koṇḍañña*, die drei letzten *Kassapa*, er selbst ein *Gotama*. Von jedem gibt er die Dauer der Lebenszeit an, die Gattung des Baumes, unter dem er die höchste Erkenntnis erlangte, die zwei Hauptschüler, die Zahl der Anhängerscharen und die Gesamtzahl der einzelnen Anhänger, den Namen des Jüngers, der ihm persönlich dient (*upaṭṭhāka*), den Namen des Vaters, der Mutter und der Königsstadt, die die Geburtsstadt des Buddha ist. Diese Systematik veranschaulicht die typische Gestaltung des Buddhalebens. Während aber die früheren Buddhen Tausende von Jahren gelebt haben, hat der historische Buddha nur eine kurze Lebenszeit: „wer lange lebt, der lebt hundert Jahre oder wenig mehr.“ Er erlangte die höchste Erkenntnis unter einem Assattha, seine

1) Auf die Wichtigkeit dieser Stellen hat Oldenburg schon Buddha[1] S. 423 aufmerksam gemacht.

2) Vgl. Dharma-Saṃgraha, ed. M. Müller und H. Wenzel, S. 36. Die Sanskritformen im Divyāvadāna S. 333, 4: *Vipaśyin, Śikhin, Viśvabhū, Krakucchanda, Kanakamuni, Kāśyapa.*

3) In Adhy. V des Lalitavistara, ed. Lefmann 39, 2, setzt der Bodhisattva den *Maitreya* zu seinem Nachfolger im Tuṣitahimmel ein.

zwei Hauptschüler waren *Sāriputta* und *Moggallāna*. Er hatte nur eine Schar von Anhängern, der Zahl nach dreizehn und ein halbes Hundert. Sein Diener war *Ānanda*. Sein Vater war König *Suddhodana*, seine Mutter war *Māyā devī*, *Kapilavatthu* war ihre Hauptstadt.

Die Namen und die Verhältnisse seiner Vorgänger hatten ihm Gottheiten mitgeteilt: *Devatā pi Tathāgatassa etam attham ārocesuṃ yena Tathāgato atīte Buddhe . . . jātito pi anussarati, nāmato pi anussarati, gottato pi anussarati* usw., Mahāpadāna 1, § 15.[1]) Es wird uns schwer zu glauben, daß Buddha selbst solche Dinge gesagt habe.

Die sieben Buddhen scheinen den sieben Manus oder den sieben Ṛṣis der Brahmanen nachgebildet zu sein. An die sieben Ṛṣis erinnert außer der Siebenzahl, daß der historische Buddha dem Gotra nach ein Gotama, die drei letzten vor ihm Kassapas genannt werden: *Gotama* und *Kaśyapa* sind Namen von zweien der sieben Ṛṣis, s. Śat. Br. XIV 5, 2, 6. Solche Fingerzeige sind zu beachten. *Kauṇḍinya*, die Sanskritform zu *Koṇḍañña* findet sich wenigstens unter den Ṛṣi-Namen eines alten Vaṃśa, Śat. Br. XIV 5, 5, 20. Die *Koṇḍañña* scheinen in der altbuddhistischen Zeit ein angesehenes Gotra gewesen zu sein: einer der fünf Asketen, mit denen zusammen der Gotama der Askese obgelegen hatte, war ein *Koṇḍañña*, Mahāvagga I 6, 29ff.

Die Siebenzahl ist der Ausgangspunkt einer ins Unzählbare gehenden Vermehrung gewesen. Sobald man auf die Idee kam, daß der Gotama Buddha Vorgänger gehabt habe, und sobald man die weiteren Konsequenzen aus der Lehre von der Seelenwanderung zog, konnte man auch darauf kommen, den Gotama in seinen früheren Existenzen zu seinen Vorgängern in Beziehung zu setzen. Die Phantasie der Inder rechnete mit unzählbaren Weltperioden und suchte sie auszufüllen. Aus den sieben Buddhen sind bald fünfundzwanzig geworden, dann immer mehr, schließlich unzähl-

1) Der Gedanke, daß er sein Wissen der Mitteilung von Göttern verdankt, ist wohl später zurückgetreten. Im Mahāvastu I S. 57 sagt er einfach: „Ich erinnere mich (*Abhijānāmi*) der dreißigmal zehn Millionen Buddhen mit dem Namen Śākyamuni (dann Dīpaṃkara, Padmottara usw.), die mit ihren Scharen von Schülern von mir geehrt, respektiert, hochgehalten, verehrt, hochgeschätzt worden sind, als ich ein die Welt beherrschender König war und nach der höchsten Erkenntnis in der Zukunft strebte; mich haben diese heiligen Buddhen prophezeit.

bare in den unzählbaren Weltperioden (vgl. die Anm. S. 97). Daher die immer mehr anwachsende Masse von Namen; man könnte die Werke nach der Zahl dieser Namen ordnen, wenn nicht immer Altes neben Neuem einherginge. Dabei wuchs auch die Vorstellung von der Schwierigkeit, die Sambodhi zu erreichen. Nicht nur die Vollkommenkeiten (*pāramī*) gehören dazu, sondern auch Weltperioden der Zeit nach! Einen Einblick in diese Ideen erhält man z. B. im Mahāvastu in dem Abschnitt, der von I S. 46 bis S. 193 reicht, und aus dem wir noch einiges im Folgenden herausheben werden. Alle Buddhen hatten denselben Dhamma. Tatsächlich ist ein Dogma von der Ewigkeit des Dhamma vorhanden, wie bei den Brahmanen das Dogma von der Ewigkeit des Veda.

E. SENART hält in seiner Schrift Origines Bouddhiques (Paris 1907) S. 24 diese Lehre von dem wiederholten Herabsteigen eines Buddha, um die Erde zu belehren, für eine andere Form „de l'idée des avatārs vishnouïtes". Allein in der altbuddhistischen Literatur findet sich kein Anhalt für diese Anschauung. In der altbuddhistischen Zeit spielt Viṣṇu mit seinen Avatāren noch keine Rolle (vgl. oben S. 33). Bei näherem Zusehen entdeckt man außerdem auch große sachliche Verschiedenheiten. In der älteren Literatur erscheinen die sieben Buddhen nicht als Wiedergeburten eines und desselben Wesens, sondern als verschiedene Persönlichkeiten. Sie treten sämtlich als Menschen auf. Auch bleibt die Siebenzahl bei SENART'S Anschauung unerklärt.

Wenn es auch unwahrscheinlich ist, daß Buddha selbst die Lehre von den sieben Buddhen aufgestellt hat, so ist sie doch recht alt, und darf man nicht glauben, daß Texte, in denen sie vorkommt, besonders jung sein müßten. Sie ist außerhalb der Literatur schon für die Zeit des Asoka und die Zeit der Denkmäler von Bharhut bezeugt, also für das 3. vorchristliche Jahrhundert. Asoka besuchte Sobhavatī, die Stadt des Buddha Koṇāgamana, und errichtete dort diesem zu Ehren eine Säule. Diese Säule mit der Inschrift des Asoka ist bis auf den heutigen Tag erhalten, vgl. A. FÜHRER, Monograph on Buddha Sakyamuni's birthplace, S. 22 ff. Die Inschriften von Bharhut enthalten die Namen der früheren Buddhen des Dīgha Nikāya unter ihre Bodhibäume gesetzt.[1])

1) Vgl. E. HULTZCH, Ztschr. d. D. M. G. XL. 58 ff., Bharhut-Inschriften Nr. 81, 24, 84, 30, 64, 46. Nur den Sikhī habe ich nicht gefunden.

Schon KERN (Buddhismus I 411) und nach ihm FÜHRER (a. a. O., S. 17, 23) haben auf die historische Wichtigkeit dieser Inschriften aufmerksam gemacht. Was die weitere Vermehrung der Zahl der Buddhen anlangt, so werden im Buddhavaṃsa 25 behandelt, beginnend mit *Dīpaṃkara*, jeder in einem besonderen Kapitel. Die letzten sieben sind die im Mahāpadānasutta des Dīgha Nikāya erwähnten, mit Einschluß des Gotama Buddha. Der Text des Buddhavaṃsa lehnt sich stellenweise wörtlich an den des Mahāpadānasuttanta an, doch erscheinen des Gotama Buddha Hauptschüler *Sāriputta* und *Moggallāna* im Buddhavaṃsa (XX 19, XXVI 18) unter ihren anderen Namen *Kolita* und *Upatissa*.[1])

Im Mahāvastu werden I S. 318, 18 die drei letzten Tathāgatas vor Gotama erwähnt in den Namensformen *Krakucchanda, Kanakamuni* (für *Koṇāgamana*) und *Kāśyapa*.[2]) Zu Anfang des Werks aber wird Verehrung dargebracht den Tathāgatas *Aparājitadhvaja, Śākyamuni* (einem früheren), *Samitāvin, Dīpaṃkara, Sarvābhibhū, Vipaśyin, Krakutsanda, Kāśyapa.* Es sind also an diesen zwei Stellen 4 aus der Reihe der sieben erwähnt, darunter *Vipaśyin,* der erste dieser Reihe, dazu auch *Dīpaṃkara,* der erste der Reihe der fünfundzwanzig. Aber im Bahubuddhasūtra, einem besonderen, den früheren Tathāgatas gewidmeten Abschnitte des Mahāvastu III S. 224—250, werden 130 Namen aufgezählt. Der Vorgänger prophezeite (*vyākārṣīt*) immer den Nachfolger, wie Gotama den zukünftigen Buddha Maitreya prophezeit hat. Den Anfang macht *Indradhvaja* (S. 226, 5), der den *Mahādhvaja* prophezeite (S. 230, 3), und so fort.[3]) Der literarische Zusammenhang mit dem Mahāpadānasuttanta (s. oben S. 96) äußert sich in den näheren Angaben, die bei dem ersten, weniger ausführlich auch noch bei einigen anderen dieser Tathā-

---

1) Es sind dies die persönlichen Namen der beiden Jünger: *Sāriputta* heißt *Kolita* nach seiner Mutter *Sārī*, und *Moggallāna*, skr. *Maudgalyāyana* ist ein alter Gotraname, vgl. Mahāvastu III 56, 10 und 16. Die vier Namen finden sich schon im Mahāvagga I 24, woselbst dieses Jüngerpaar auch schon von Buddha als *aggaṃ bhaddayugaṃ* bezeichnet wird.

2) Diese drei, mit Buddha vier, bilden insofern eine Gruppe für sich, als sie sämtlich demselben Kalpa angehören, vgl. oben S. 96. Daher diese Gruppe auch sonst noch wiederkehrt, z. B. Dīpavaṃsa II 66ff., XV 25 und 34ff.

3) Im Mahāvastu I S. 63, 3 wird geradezu als ein Dogma aufgestellt: *na tāvad buddhā bhagavanto parinirvāyanti yāvad yuvarājā anabhiṣikto bhavati*, Die Buddhas erlöschen nicht, bis nicht ein Nachfolger bestimmt ist.

gatas gemacht werden. Diese Angaben halten sich im Rahmen des Schemas, nach dem im genannten Pālisutta die Tathāgatas behandelt sind.[1]) Vor allem ist es die Stadt, der sich das Hauptinteresse zugewendet hat. *Indratapanā*, die Stadt des Indradhvaja, wird mit märchenhafter Pracht geschildert, S. 226, 6 bis 229, 14.[2]) Aber in den Versen, die eingelegt sind, wird auch noch anderer Punkte des alten Schemas gedacht. So wird S. 229, 20 die Zahl der Anhänger des *Indradhvaja* angegeben, und zwar auf siebenhundertmal zehn Millionen. In dem alten Pālisutta war gesagt, daß die drei ersten der früheren Buddhen dem Gotra des *Koṇḍañña*, die drei letzten dem Gotra des *Kassapa* angehört hätten. Damit wird zusammenhängen, daß der „*Kauṇḍinyagotra*" genannte Tathāgata hier im Mahāvastu, III S. 233, 8, ein ganzes Heer von Nachfolgern aus dem Gotra der Kauṇḍinyas prophezeit, nach den eingelegten Versen an Zahl dreihundert. *Kāśyapa* wird S. 240, 9 nur einfach genannt. An seiner Stelle hat ein anderer, *Jinendra*, S. 237, 12 den Vorzug, daß er dreihundert aus seinem Gotra inauguriert. Die Verse aber, die in die Prosa eingelegt sind, sind wiederum unverkennbar Bruchstücke einer älteren Dichtung, die zu den Quellen der Prosa gehörte.[3]) Was dann von S. 241 an folgt, hat der Verfasser des Mahāvastu gar nicht erst exzerpiert, sondern gleich ganz nur in den Versen der älteren Dichtungen gegeben. Ob das alles aus einem und demselben größeren Werke stammt, oder ob Gedichte verschiedenen Ursprungs vorliegen (worauf zum Teil die Verschiedenheit des Versmaßes hinweist), das lasse ich dahingestellt. Dagegen ist wichtig, daß diese letzten poetischen Stücke unter verschiedenen Gesichtspunkten immer und immer wieder die letzten fünfzehn Tathāgatas der Prosa, von Dīpaṃkara bis Gotama, behandeln, die also hier ein enger zusammengeschlossenes Ganze bilden.[4]) Es kann kaum einem Zweifel unterliegen, daß diese fünfzehn, mit Gotama 16, die im Laufe der Zeit reduzierte und auch sonst in einigen Namen veränderte Liste der

---

1) Noch mehr ist dies in den Versen Mahāvastu I S. 111 ff. der Fall.

2) In ähnlicher Weise beginnt das Buddhacarita mit einer Schilderung von Kapilavāstu.

3) Die älteren Verse sind in derselben Weise eingelegt, wie im Dūrenidāna der Nidānakathā die Verse des Buddhavaṃsa.

4) S. 244, 12 ff. werden z. B. ihre Namen erklärt.

fünfundzwanzig Buddhen des Buddhavaṃsa repräsentieren. Die letzten sieben von *Vipaśyin* an sind unverändert, aber von den vorhergehenden sind viele ganz verloren gegangen, einige durch andere Namen ersetzt worden. So lautet diese Reihe: *Dīpaṃkara*, (*Sarvābhibhū*), *Padmuttara*, (*Atyuccagāmin*), (*Yaśottara*), (*Śākyamuni*), *Arthadarśin*, *Tiṣya*, *Puṣya*, *Vipaśyin* usw., wobei die nicht zu den fünfundzwanzig Namen des Buddhavaṃsa gehörigen in Klammer gesetzt sind. Von diesen finden sich zuvor noch drei: *Kauṇḍinya*, *Sarvārthadarśin* und *Sujāta*, so daß im ganzen hier doch über die Hälfte der fünfundzwanzig des Buddhavaṃsa erhalten sind. Es lohnte sich hierauf einzugehen, so öde auch der Stoff ist, weil wir hier wieder deutlich sehen können, wie die späteren Werke mit den älteren zusammenhängen und diese voraussetzen, andrerseits aber auch, wie die alte Tradition ihre Festigkeit verloren hatte.

Hier im Bahubuddhasūtra erscheinen auch die vier von den im Anfang des Mahāvastu angerufenen Tathāgatas, die nicht der Reihe der fünfundzwanzig angehören: *Dhvaja-m-aparājita* S. 230, 9 (für *Aparājitadhvaja*), der frühere *Śākyamuni* S. 238, 10 (ein 2. Mal S. 240, 4), *Samitāvin* S. 239, 3, *Sarvābhibhū* S. 240, 1.[1])

An einer anderen Stelle des Mahāvastu ist die Zahl der Namen noch viel größer. In dem Abschnitt über die zehn Bhūmis oder Entwickelungsstufen des Bodhisattva nennt Mahā-Kāśyapa zweimal 250 Buddhen (genauer 243 und 251), unter denen der Gotama sein heilvolles Verdienst angesammelt habe, I S. 136—141. Man ist überrascht, daß hier so wenig Übereinstimmung mit den 130 Namen des Bahubuddhasūtra vorhanden ist, nur die Namen *Atyuccagāmin*, *Nakṣatrarāja*, *Supātra*, *Dhṛtarāṣṭra* und *Sunetra* sind gemeinsam. Ferner ist auffallend, daß in dieser großen Masse von Namen keiner der fünfundzwanzig des Buddhavaṃsa zu finden ist. Also vollständige Loslösung von der alten Tradition. Der Verfasser des Mahāvastu hat verschiedene Quellen benutzt und in sein Werk

1) Im Mahāvastu führt auch der Abschnitt I S. 46—54 den Titel Bahubuddhasūtra. SENART bemerkt I S. XXV mit Recht, daß dieser Titel nicht dem Inhalte entspreche, und daß er eher auf S. 54—63 passe. Dort erinnert sich Buddha verschiedener Buddhen früherer Weltperioden, die er verehrt hat, und die ihn prophezeit haben. Die Mehrzahl der 19 Namen findet sich in dem Bahubuddhasūtra des III. Bandes wieder. Zugrunde liegen eben hier wie da verschiedene, aber einander ähnliche Dichtungen über „die vielen Buddhen".

eingehen lassen. Wie groß die Neigung zur Variation war, geht daraus hervor, daß von den neun Buddhen, die Gotama nach einem älteren, in demselben Abschnitte des Mahāvastu I S. 111 eingelegten Gedichte in der fünften Bhūmi verehrt haben soll, kein einziger in dem von S. 136 an folgenden Verzeichnisse für alle Bhūmis wiederkehrt.

Dagegen hat die erste Hälfte dieses großen Verzeichnisses des Mahāvastu etwas mehr Beziehungen zu einer Liste von 55 Tathāgatas, die der erste Adhyāya des Lalitavistara enthält, ed. Lefmann S. 5, 4ff., ed. Rāj. M. S. 5, 9ff. Gemeinsam sind die Namen *Guṇarāśi* (im Mahāvastu *Praśastaguṇarāśi*), *Meghasvara, Hemavarṇa, Sundaravarṇa, Lokābhilāṣita, Jitaśatru, Saṃpūjita* (im M. *Supūjita*), *Sughoṣa, Guṇaketu, Puṣpaketu, Satyaketu, Atyuccagāmin, Ṛṣigupta, Ṛṣideva, Unnata, Mangala* (im M. *Mangalya*), *Mahā-Siṃhatejas, Salīlagajagāmin.* Von den 250 Namen des zweiten Teils finde ich unter den 55 Namen des Lalitavistara nur den des *Lokasundara* wieder.

Dieses Verzeichnis des Lalitavistara enthält am Ende die alten sechs unmittelbaren Vorgänger Gotama's, hierin mit dem Bahubuddhasūtra des Mahāvastu übereinstimmend. Bemerkenswert ist, daß die übrigen Namen, die diesen beiden Verzeichnissen gemeinsam sind, im Bahubuddhasūtra fast sämtlich in jener Reihe von 15 (mit Gotama 16) am Ende der Aufzählung stehen (vgl. S. 100), die an die Stelle der 25 des Buddhavaṃsa getreten ist, nur daß diese Namen, mit Ausnahme der letzten 6 vor Gotama, im Lalitavistara nicht beisammen geblieben sind: *Dīpaṃkara* in der Reihenfolge des Lalitavistara Nr. 3, (*Sarvābhibhū* Nr. 10), *Padmottara* Nr. 1, (*Atyuccagāmin* Nr. 12)[1]), *Tiṣya* Nr. 30, *Puṣya* Nr. 31. Dazu kommt noch von den alten 25 der Name *Mangala* Nr. 24, so daß der Lalitavistara unter seinen 55 Namen von den 25 des Buddhavaṃsa 12 gewahrt hat.

Der Name des *Dīpaṃkara* findet sich auch im Sukhāvatīvyūha Chap. 3 am Anfang eines Verzeichnisses von 81 Tathāgatas, das Buddha dem Ānanda mitteilt, aber außerdem hat dieses Verzeichnis nur wenige Namen mit den erwähnten Verzeichnissen gemeinsam: *Tiṣya, Lokasundara, Pratāpavān, Prabhākara, Candanagandha, Candrabhānu.* Es ist nicht meine Absicht, die Namen der

1) *Sarvābhibhū* kommt im Divyāvadāna S. 226 in einer Geschichte vor. Er sowie *Atyuccagāmin* gehören nicht zu den Namen des Buddhavaṃsa.

Tathāgatas durch die spätere buddhistische Literatur hindurch noch weiter zu verfolgen.[1])

Im Mahāpadānasuttanta geht der Gotama Buddha nach der Vorführung der sieben Buddhen bald nachher ausführlicher auf die Lebensgeschichte des ersten seiner Vorgänger, des Vipassī, ein, zunächst auf dessen Geburtsgeschichte, daher der erste Teil dieses Suttas den Titel *jātikhaṇḍaṃ* führt. Die ganze Lebensgeschichte des Vipassī verläuft genau so wie die des historischen Buddha. Es wird das typische Buddhaleben erzählt, vorwiegend im Präteritum, eben als von Vipassī so erlebt, aber in der Geburtsgeschichte, nachdem im ersten Satze gesagt worden war, daß der Bodhisatto Vipassī vom Tusitahimmel herabgefallen und in den Leib einer Mutter eingetreten war, dann im Präsens. Denn die ungewöhnlichen Angaben, die nun folgen, sind schon früh als ganz besonders zum Wesen eines jeden Buddha gehörig betrachtet worden. In diesen Sätzen fehlt der Name des Vipassī und ist ganz im allgemeinen *bodhisatto*, d. i. der oder ein oder jeder Bodhisatta das Subjekt. Jeder einzelne Punkt aber wird hier im Texte eine *dhammatā* genannt, d. i. die generelle Eigentümlichkeit eines jeden Bodhisatta.

Zu dieser Lebensgeschichte des Vipassī gibt es eine interessante Parallele im Mahāvastu. Hier ist dem Dīpaṃkara, dem

---

1) Ganz anderer Art als alle diese, später *Mānuṣibuddha* genannten Buddhen sind die erst in der noch späteren Literatur auftretenden, *Dhyānibuddha* genannten fünf göttlichen Wesen mit ihren fünf, zu ihnen in Sohnesverhältnis stehenden Bodhisattven. Die fünf Dhyānibuddhen sind zuletzt auf einen *Ādibuddha* zurückgeführt, was die Vollendung der Abkehr vom historischen Buddha bezeichnet. Vgl. E. BURNOUF, Introduction S. 116ff., RHIS DAVIDS, Buddhism (1878) S. 199ff., KERN(-JACOBI), Buddhismus II 215ff., GRÜNWEDEL, Buddhist Art in India S. 195. Die bekanntesten Namen sind die des Buddha *Amitābha* oder *Amitāyus* und seines Bodhisattva *Avalokiteśvara* oder *Padmapāṇi*, als dessen Schöpfung die gegenwärtige Welt angesehen wird. Sie existieren (noch jetzt) in einer *Sukhāvatī* genannten paradiesischen Welt (*lokadhātu*). Von dieser handelt wohl zu ältest der von M. MÜLLER in den Anecdota Oxoniensia (1883) herausgegebene *Sukhāvatīvyūha*, der nach den Angaben der Vorrede schon im 2. Jahrh. n. Chr. ins Chinesische übersetzt worden ist. Avalokiteśvara wird daselbst Chap. 31, Vers 13 *buddhasutaḥ*, d. i. Sohn des Amitābha genannt. Aber das Verhältnis des Gotama Buddha zu Amitābha bleibt daselbst unklar, s. Chap. 11: daß er eine „Emanation" des Amitābha sei, wird dort nicht gesagt, auch findet sich der Ausdruck *Dhyānibuddha* in diesem Werke nicht. Diese Wucherungen der Phantasie haben sich in Nordindien entwickelt und sind von da auf Tibet, China, Japan übertragen worden. Der Dalai Lama gilt als eine Inkarnation des Amitābha. Über diese Dinge vgl. GRÜNWEDEL, Mythologie des Buddhismus S. 95, 113ff.

ersten Buddha der Reihe der fünfundzwanzig Buddhen, Ähnliches widerfahren, indem daselbst I S. 193ff. dessen Geburtsgeschichte in allen Einzelheiten mit denselben Worten und Versen erzählt wird wie die des Gotama Band II S. 4ff. Nur die Namen sind geändert. Auch Dīpaṃkara ist in einem Park geboren, dem *Padminīvana*, wobei auch der Name an den *Lumbinīvana* des Gotama erinnert. Mit Sicherheit wird sich kaum ein einziger wichtigerer Punkt aufstellen lassen, der zuerst für einen rein mythischen Buddha erfunden und dann auf den historischen Buddha übertragen worden wäre. Auch die Geschichte von den drei Ausfahrten möchte ich nicht so ansehen. Allerdings wird sie zuerst vom Vipassī erzählt, Mahāpadānas. 2, 1ff. (Dīgha II S. 21ff.), aber sie scheint doch nur die Historisierung von Erwägungen zu sein, die im Anguttara Nikāya III 38 der Gotama Buddha anstellt, wie ich schon „Māra und Buddha" S. 188 bemerkt habe. Dem Vipassī wird sogar auch die Lehre vom Paṭiccasamuppāda zugeschrieben, Mahāpadānas. 2, 18ff. (Dīgha II S. 31). Die Lebensgeschichte des Buddha Vipassī im Mahāpadānasuttanta spiegelt wieder, wie weit zur Zeit der Entstehung dieses Textes die Ausbildung der Lebensgeschichte des Gotama Buddha gediehen war.

Dieselben Sätze, die sich im Mahāpadānasuttanta auf die Geburt des Vipassī beziehen, erscheinen im Acchariyabbhutadhammasutta wieder, aber nicht auf Vipassī bezogen, sondern als für jeden Buddha oder als für den historischen Buddha geltend. Fast könnte es scheinen, als ob dieses Sutta des Majjhima Nikāya auf jenes des Dīgha Nikāya Bezug nähme, wenn es nicht vielleicht richtiger ist, es als eine kürzere Fassung desselben Stoffes zu bezeichnen. Ānanda erzählt in Buddha's Gegenwart, was er früher aus Buddha's eigenem Munde gehört habe, mit dessen Worten, daher immer das *iti* am Ende der Sätze. Das Sutta steht auf dem Standpunkte, daß die Tathāgatas wunderbar sind und wunderbare Eigentümlichkeiten haben. Jeder einzelne Punkt, der in bezug auf die Geburt des Bodhisatta berührt wird, und der im Mahāpadānasuttanta als seine *dhammatā* bezeichnet wurde, wird hier *acchariyaṃ abbhutadhammaṃ*, wunderbar, von staunenswerter Eigentümlichkeit, genannt.

Der Traum und der weiße Elefant kommen in dieser ältesten Form der Geburtslegende nicht vor. Aber in dem, was sie ent-

hält, ist sie die Grundlage der Nidānakathā gewesen und mindestens indirekt auch des Mahāvastu und des Lalitavistara.

Die eigentliche Geburtslegende beginnt mit dem Aufenthalte des Bodhisattva im Tusita-Himmel. Für diesen Tusita-Himmel finden sich in der altbrahmanischen Mythologie nur schwache Anknüpfungspunkte. Ich kann hier nicht über BÖHTLINGK im Pet. Wtb. hinausgehen, der für die *tuṣitāḥ*[1]) genannten Götter außer einer Stelle des Mahābhārata nur einige wenige Stellen aus den Purāṇen und dem Harivaṃśa anführt. Nach Bhāgavata Pur. I 4, 8 waren die *Tuṣitāḥ* die Götter des Zeitalters des Manu Svāyambhuva. Nach Viṣṇu Pur. I 15, 133 waren sie die Götter des Zeitalters des Manu Cākṣuṣa und entsprechen sie den zwölf Ādityas des darauffolgenden Zeitalters des Manu Vaivasvata: *Cākṣuṣasyāntare pūrvam āsan ye Tuṣitāḥ surāḥ | Vaivasvate 'ntare te vai Ādityā dvādaśa smṛtāḥ.* ‖ Jedenfalls hat ihr Himmel erst bei den Buddhisten als letzter Aufenthalt der Bodhisattven eine große Bedeutung erhalten. Er ist höher als der Himmel der vier Welthüter (*cātummahārājika*), als der Himmel der alten brahmanischen „Dreiunddreißig" (*Tāvatiṃsa*) und als der *Yāma-devaloka*, aber es sind über ihn im Laufe der Zeit noch viele andere Himmel gesetzt worden. Vgl. CHILDERS unter *sattaloko.*

Es folgen hier die einzelnen Sätze der Geburtsgeschichte, die uns in den erwähnten Sutten des Majjhima Nikāya (M.) und des Dīgha Nikāya (D.) in einer alten Formulierung vorliegt. Vorangestellt ist der Text des Acchariyabbhutasutta (M.), weil dieser zu Anfang einige Sätze mehr enthält, die zur Vollständigkeit gehören, und weil er nicht die besondere Beziehung auf den Buddha Vipassī enthält.[2]) Mit den einzelnen Sätzen werden die entsprechenden Angaben der Nidānakathā (N.), d. i. der in der Einleitung des Kommentars zum Jātaka enthaltenen Lebensgeschichte verglichen, ebenso die Angaben des Mahāvastu, des Lalita-

---

1) Pāli *tusitā*, skr. *tuṣitāḥ* „die Befriedigten", ist das Partizip von *tuṣayati* „befriedigt sein". Im Bhāg. P. IV 1, 6 wird der Name auf die Befriedigung zurückgeführt, die Svāyambhuva bei ihrer Erzeugung empfand: *tuṣṭāyāṃ toṣam āpanno 'janayad dvādaśātmajān.* Es folgen dann ihre Namen *Toṣa, Pratoṣa, Saṃtoṣa* usw.

2) Vgl. EDMUNDS' und ANESAKI's Buch Buddhist & Christian Gospels S. 54, wo dieser Abschnitt aus dem „Dialogue of Wonders and Marvels" als Beleg der wunderbaren Geburt Buddha's gegeben wird.

vistara und des Buddhacarita. Im Mahāvastu kommt die Geburtsgeschichte an vier verschiedenen Stellen vor. Die Hauptstelle ist Mahāvastu II 1—30. Damit identisch ist, abgesehen von den veränderten Namen, das Dīpaṃkaravastu, die Geburtsgeschichte des Buddha Dīpaṃkara I S. 193—227 (vgl. oben S. 103). Aber des Gotama Geburtsgeschichte war schon vorher wörtlich gleichlautend I S. 145—153 erzählt, wenn auch nicht im vollen Umfange, im Rahmen der Lehre von den zehn Bhūmis oder Entwickelungsstufen der Bodhisattven. In demselben Rahmen findet sich auch I S. 80—100 ein eingelegtes Gedicht, das von der Geburt handelt.

Bei dieser Vergleichung zeigt sich eine weitgehende sachliche und wörtliche Übereinstimmung: die alten Sätze des Kanons sind auch für die späteren Werke maßgebend gewesen.

Kapitel VII.

Die Sätze des Kanons im Acchariyabbhutadhammasutta des Majjhima-Nikāya.

1. *Sato sampajāno uppajjamāno, Ānanda, Bodhisatto Tusitaṃ kāyaṃ uppajjīti.* | Mit Erinnerung und Bewußtsein ins Dasein tretend ist der Bodhisatta im Stande der Tuṣita-Götter[1]) ins Dasein getreten. | M., fehlt in D. Aber am Ende des Dūrenidāna in N. die entsprechende Bemerkung: *Evaṃ mahāpaṭhavikampanāni mahāpuññāni karitvā āyupariyosāne tato cuto Tusitabhavane nibbatti,* Jāt. I S. 47, 16.

Im Dūrenidāna, dem ersten Teile der Nidānakathā[2]), der von den fernen Zeiten handelt, werden die Existenzen des Bodhisatta unter den 25 Buddhen des Buddhavaṃsa angegeben, ausführlich[3]) nur die als *Sumedha* unter Dīpaṃkara, dem ersten dieser Buddhen. Des Gotama letzte Existenz aber auf Erden, ehe er im Tuṣita-Himmel wiedergeboren wurde, war die als König *Vessantara*, siehe Jātaka I S. 47, 13, Buddhavaṃsa, ed. Morris, S. XII.

Nach dem Mahāvastu I S. 142, 3 gelangen die Bodhisattven in den Tuṣita-Himmel, nachdem sie die zehnte Bhūmi erfüllt haben (. . *daśamāṃ bhūmiṃ paripūrayitvā Tuṣitabhavanam upagamya* . .).

1) *Kāya* hat in dieser Verbindung dieselbe Bedeutung wie *-nikāya*, vgl. *Tuṣitād devanikāyāt*, Lal. ed. Lefm. S. 60, 15.

2) Über die Einteilung der Nidānakathā in Dūre-, Avidūre- und Santike-nidāna s. Buddhavaṃsa ed. Morris, S. XII.

3) Ausführlich nur deshalb, weil die Sumedhavatthukathā schon im Buddhavaṃsa II (ed. Morris, S. 6 ff.) in ausführlicher Fassung vorlag. Je mehr man untersucht, desto mehr erkennt man, wie sehr die spätere buddhistische Literatur auf der älteren beruht.

Die Worte *sato sampajāno* sind formelhaft auch im 2. und 4. Satze gebraucht, und finden sich auch sonst häufig. Sie besagen, daß der Bodhisattva sich seiner früheren Existenzen erinnerte, und daß er vom ersten Anfang eines neuen Daseins an das volle Bewußtsein besaß, ohne sich geistig erst allmählich zu entwickeln. Wir sahen, daß diese Vorstellungen schon altbrahmanisch waren, siehe oben S. 88 ff. Vgl. Kap. XI über die *sattā opapātikā*.

2. *Sato sampajāno, Ānanda, Bodhisatto Tusite kāye aṭṭhāsīti.* | Sich erinnernd und bewußt, o Ānanda, befand sich der Bodhisatta im Stande der Tusita-Götter. | M., fehlt in D. Dieser Punkt wird auch in den anderen Quellen nicht so besonders hervorgehoben. Doch hat der Genitiv *Bodhisattvasya* gleich im Anfang des eigentlichen von Buddha vorgetragenen Lalitavistara das Epitheton *Tuṣitavarabhavanāvasthitasya* (ed. Lefm. S. 7, 21), und findet sich am Ende des langen ersten Satzes zu Anfang von Adhyāya II die Angabe, daß Buddha während seines Aufenthalts im Tuṣita-Himmel den Namen *Śvetaketu* führte (a. a. O. S. 10, 16).[1]

3. *Yāvatāyukaṃ, Ānanda, Bodhisatto Tusite kāye aṭṭhāsīti.* | So lang seine Lebenszeit (daselbst) war, o Ānanda, blieb der B. im Stande der Tusita-Götter. | M., fehlt in D. Auch die anderen Quellen heben diesen Punkt nicht besonders hervor. Der Bodhisatta hat auch im Tusita-Himmel seine bestimmte Lebenszeit, wie in der diesem Himmel vorausgegangenen Existenz: *āyupariyosāne*, am Ende der Lebenszeit, schied er aus dieser ab, s. oben unter Nr. 1. Die Dauer der Lebenszeit richtete sich nach seinem Verdienste, wenn das auch nicht immer ausdrücklich gesagt wird.

In der Nidānakathā reicht das Dūrenidāna von der Zeit des Buddha Dīpaṃkara an bis zum Eintritt des Bodhisatta in den Tuṣita-Himmel, Jāt. I S. 47, 17. Mit dem Aufenthalte in diesem beginnt das Avidūrenidāna, das seinerseits bis zur Erlangung der höchsten Erkenntnis geht. Während der Bodhisatta im Tusita-Himmel weilt, erhebt sich in der Stadt der Tusita das *Buddhahalāhala*, die Aufregung und die Reden der Götter über den kommen-

1) Der Text ist aber nicht in Ordnung. Vor dem letzten Satze *ayam aparam itaś cyuto* usw. scheint etwas ausgefallen zu sein. Auch können die gehäuften, mit S. 7, 21 beginnenden Genitive kaum von dem Worte *raśmyā* (S. 10, 17) abhängen, das bei Rāj. M. S. 11, 13 fehlt.

den Buddha, ihre Aufforderung an den Bodhisatta, auf die Erde herabzufallen. Die Götter sagen zu ihm:

„Lieber, indem du die zehn höchsten Tugenden (*pāramī*) erfülltest, hast du sie erfüllt nicht nach der Herrlichkeit des Sakka, nicht nach der Herrlichkeit des Māra, des Brahmā, eines weltbeherrschenden Königs verlangend, hast du sie vielmehr erfüllt zur Rettung der Welt (*lokanittharaṇa*), nach dem Zustand eines Allwissenden (*sabbaññutā*) verlangend. Dies ist jetzt für dich die Zeit, Lieber, zum Buddhawerden, der Termin zum Buddhawerden!" Jāt. I 48, 18 ff.

Im Lalitavistara entsprechen dem die mit *Smara* beginnenden *saṃcodanā gāthāḥ*, ed. Lefmann S. 11, ed. Rāj. M. S. 12.

In der Nidānakathā und im Lalitavistara schließt sich daran die Ausschau[1]) vom Himmel aus, mit der im Mahāvastu II 1, 1 die Geburtslegende beginnt. An dieser Stelle des Mahāvastu und im Lalitavistara (ed. Lefm. S. 19, 6, ed. Rāj. M. S. 20, 20) ist die Ausschau eine vierfache: nach der Zeit (*kāla*), nach dem Weltteil (*dvīpa*), nach dem Lande (*deśa*) und nach der Familie (*kula*), in der er geboren werden will. Dazu kommt in der Nidānakathā noch eine fünfte, die nach der Lebensdauer der Mutter (*janetti-āyu*), Jāt. I S. 48, 23. Auch im Mahāvastu und im Lalitavistara findet sich dieselbe Angabe über die Lebensdauer der Mutter, aber erst in der Nidānakathā ist sie zu einem der Hauptpunkte erhoben, auf die sich die Ausschau richtet.

Auch in der Lebensbeschreibung des Buddha Dīpaṃkara, Mahāvastu I S. 193 ff., findet sich eine solche vierfache Ausschau S. 197, 10 ff.

---

1) Diese berühmte Ausschau ist in Anknüpfung an altbrahmanischen Brauch erfunden worden. Nach dem Āśvalāyana-Gṛhyasūtra I 5, 1 soll man bei der Verheiratung zuerst die Familie prüfen: *Kulam agre parīkṣeta ye mātṛtaḥ pitṛtaśceti yathoktaṃ purastāt.* | Die Familie möge man zuerst prüfen, nach der Vorschrift, wie sie zuvor (im Śrautasutra II 3, 20 für gewisse Priester) gegeben ist, daß man nämlich nur solche nehmen soll, „die von seiten der Mutter und des Vaters durch zehn Ahnen hindurch mit Wissen, Frömmigkeit und guten Taten begabt sind". Nach dem Kommentar soll *agre*, „zuerst", andeuten, „daß die Familie allein nicht wichtiger sein soll als die persönlichen Eigenschaften der Braut und des Bräutigams". So nach STENZLER, Indische Hausregeln I S. 12. Diese Vorschriften erinnern doch sehr an die Ausschau des Bodhisattva, auf deren Einzelheiten wir in Kap. IX nochmals zu sprechen kommen. In Āśv. Śrautas. II 3, 20 ist noch hinzugefügt, daß die Vorfahren auch keine Verletzung des für Brahmanen gültigen Gesetzes begangen haben dürfen, *nābrāhmaṇyaṃ ninayeyuḥ*, was nach dem Komm. bedeutet, daß sie nicht Kinder in einer Śūdrā erzeugt haben dürfen. Hierbei darf man darauf hinweisen, daß der Bodhisattva nur in einer Familie der ersten oder zweiten Kaste geboren wird, Mahāvastu II 1, 3, Lalitavistara ed. Lefm. S. 20, 3.

In dem Abschnitte des Mahāvastu über die zehn Bhūmis beginnt die Geburtsgeschichte auch mit der Ausschau I S. 142, 11, ist sie aber auf die Mutter zugespitzt, I S. 143, 1.

Die wörtliche Übereinstimmung der drei Stellen des Mahāvastu beginnt mit dem Verse *Paśyati* I 143, 7 = I 200, 3 = II 3, 21. Die wörtliche Übereinstimmung der zweiten und dritten Stelle beginnt schon etwas früher, mit dem Verse *Sarveṣām* I 199, 3 = II 3, 1.

4. *Sato sampajāno, Ānanda, Bodhisatto Tusitā kāyā cavitvā mātu kucchiṃ okkamīti.* | Sich erinnernd und bewußt trat der B., aus dem Stande der Tusita-Götter herabgefallen, in den Leib der Mutter ein. | M. Ebenso D.: *Atha kho, bhikkhave, Vipassī Bodhisatto Tusitā kāyā cavitvā sato sampajāno mātu kucchiṃ okkami.* In N. entspricht: *So evaṃ devatāhi kusalaṃ sārayamānāhi parivuto tattha vicaranto cavitvā Mahā-Māyāya deviyā kucchismiṃ paṭisandhiṃ gaṇhi,* Jāt. I S. 50.

Das Mahāvastu stimmt genauer zu M. und D.: *Bodhisatvo smṛto saṃprajāno pradakṣiṇacitto mātuḥ kukṣiṃ okrānto,* II S. 9, 20 = I S. 206, 4, ebenso in dem eingelegten Gedichte II 10, 6 *smṛtimāṃ susaṃprajāno mātuḥ kukṣismiṃ okrānto* (vgl. auch II 11, 21 = I 207, 10). Daß dieser Satz aus dem Acchariyabbhutadhammasutta stammt, scheint sich darin auszusprechen, daß dieses mit Bewußtsein in den Mutterleib Eintreten im Verse vorher *āścaryam adbhutam* genannt wird. An der ersten Stelle, I S. 147, fehlt dieser Satz.

Der Lalitavistara hat den alten Wortlaut zu Anfang von Adhyāya VI, aber erweitert durch Angaben, die der ausführlichen Form der Geburtslegende eigentümlich sind. Zum alten Wortlaute gehören nur die Worte ... *Bodhisattvas Tuṣitavarabhavanāc cyutvā smṛtaḥ saṃprajānan ... jananyā dakṣiṇāyāṃ kukṣāv avakrāmat* (zu lesen *avā°*). Ferner hat der Lalitavistara in Adhyāya V unmittelbar vor dem Satze, der dem 5. Punkte entspricht, ed. Lefm. S. 51, 4, ed. Rāj. M. S. 58, 8, einen gleichfalls hierher gehörigen Satz, der zunächst nur den Aufbruch des Bodhisattva beschreibt, aber in der Angabe *devanāgayakṣakoṭiniyutaśatasahasraiḥ parivṛtaḥ puraskṛtas tuṣitavarabhavanāt pracalati sma* an die Fassung des 4. Punktes in der Nidānakathā erinnert.

Auch in Aśvaghoṣa's Buddhacarita läßt sich der alte Wortlaut wiedererkennen, I 19: *cyuto 'tha kāyāt tuṣitāt ... uttamabodhisattvaḥ* | *viveśa tasyāḥ smṛta eva kukṣau ...* ||

In allen diesen späteren Werken, mit Ausnahme des Buddhacarita, ist nun mit diesem Herabfallen des Bodhisattva vom Tuṣita-Himmel die wichtigste legendarische Zutat zu dem ältesten Berichte, der Traum der Māyā eng verbunden, der uns in Kapitel IX eingehender beschäftigen wird.

5. Die hier folgende, in ihrer Art großartige Schilderung der Erscheinungen, die den Eintritt des Bodhisattva in sein letztes Dasein begleiten, findet sich vollständig nur im Lalitavistara, ed. Lefm. S. 51, 7, ed. Rāj. M. S. 58, 11. Da die Stelle etwas länger ist, setze ich die beiden Texte zum besseren Überblick nebeneinander:

Acchariyabbh.	Lalitav.
Yadā, Ānanda, Bodhisatto Tusitā kāyā cavitvā mātu kucchiṃ okkami, atha sadevake loke samārake sabrahmake sassamaṇabrāhmaṇiyā pajāya sadevamanussāya appamāṇo uḷāro obhāso pātubhavati atikammeva devānaṃ devānubhāvaṃ. |	*Pracalatā ca, bhikṣave, Bodhisattvena tathārūpā kāyāt prabhā muktābhūd yayā prabhayāyaṃ trisāhasramahāsāhasro lokadhātur evaṃ vipulavistīrṇo mahatodāreṇa supracalitapūrveṇa divyaprabhāsam atikrāntenāvabhāsena parisphuṭo 'bhūt.* |
Yā pi tā lokantarikā aghā asaṃvutā andhakārā andhakāratimisā, yattha pi me candimasuriyā evaṃ mahiddhikā evaṃ mahānubhāvā ābhāya nānubhonti, tattha pi appamāṇo uḷāro obhāso pātubhavati atikammeva devānaṃ devānubhāvaṃ. |	*Yā api tā lokāntarikā aghā aghasphuṭā andhakārās tamisrā yatremau candrasūryāv evaṃ maharddhikāv evaṃ mahānubhāvāv evaṃ maheśākyau ābhayā ābhāṃ varṇena varṇaṃ tejasā tejo nābhitapato nābhivirocataḥ.* |
Ye pi tattha sattā upapannā, te pi tenobhāsena aññamaññaṃ sañjānanti: Aññe pi kira bho santi sattā idhupapannā. Ayañca dasasahassī lokadhātu saṃkampati sampakampati sampavedhati, appamāṇo ca uḷāro obhāso loke pātubhavati atikkammeva devānaṃ devānubhāvan ti. ‖	*Tatra ye sattvā upapannās te svakān api bāhu prasāritān na paśyanti | tatrāpi tasmin samaye mahata udārasyāvabhāsasya prādurbhāvo 'bhūt. | Ye ca tatra sattvā upapannās te tenaivāvabhāsena sphuṭāḥ samānā anyo 'nyaṃ samyak paśyanti sma | anyo 'nyaṃ saṃjānante sma | evaṃ cāhuḥ. | Anye 'pi kila bhoḥ sattvā ihopapannāḥ kila bho iti.* |

Als der Bodhisattva, aus der Tusita-Götterschaft herabgefallen, in den Leib der Mutter eintrat, da wird in der Welt mit der der

Götter, mit der des Māra, mit der des Brahmā, in der Schöpfung mit ihren Asketen und Brahmanen, mit ihren Göttern und Menschen ein unermeßlicher erhabener Glanz offenbar, hinausgehend noch über die Göttermacht der Götter.

Selbst jene furchtbaren unbeschränkten in Finsternis dunklen Finsternisse in den Räumen zwischen den Welten, in die diese so großkräftigen, so großmächtigen Sonne und Mond nicht hineinzuscheinen vermögen, selbst dort wird der unermeßliche erhabene Glanz offenbar, hinausgehend noch über die Göttermacht der Götter.

Selbst die dorthin gekommenen Wesen erkennen einander in diesem Glanze. (Sie sagen:) „Noch andere Wesen gibt es wahrhaftig, die hierher gekommen sind!" Und dieses zehntausendfache Weltganze bebt, erbebt, erzittert, und unermeßlicher erhabener Glanz wird in der Welt offenbar, hinausgehend noch über die Göttermacht der Götter.||

Dieses alte Prunkstück ist öfter verwendet worden, es kehrt in Adhy. XXII des Lalitavistara (allerdings, weil eine Wiederholung, nicht ausgeschrieben) wieder, ed. Lefm. S. 351, 22, ed. Rāj. M. S. 449, und im Divyāvadāna S. 204.[1])

Das Mahāvastu und die Nidānakathā haben dieses Stück nicht wörtlich und vollständig aufgenommen, doch erzählen beide Werke von dem Erdbeben und dem Glanze.

Die Nidānakathā, S. 51, 3, steht dem alten Wortlaut noch näher: *Bodhisattassa pana mātukucchimhi paṭisandhigahaṇakkhaṇe ekappahāreneva sakaladasasahassī lokadhātu saṃkampi sampakampi sampavedhi.* Dafür hat das Mahāvastu II 10, 9 und ebenso in der Lebensbeschreibung des Buddha Dīpaṃkara I 206, 15: *Samanantarokrānte ca Bodhisatve iyaṃ mahāpṛthivī atīva ṣaḍvikāraṃ kampe saṃkampe prakampe* . . . Dazu der Vers: *Tato ayaṃ sāgaramerumaṇḍalā prakampitā ṣaḍvidham āsi medinī | kṛtā lokā vimalā manoramā mahāndhakārāpanudasya tejasā.* || Darauf war diese Erde mit ihren den Meru umgürtenden Ozeanen sechsmal erbebend, wurden die Welten durch den Glanz des die große Finsternis Vertreibenden fleckenlos, entzückend.||

6. *Yadā, Ānanda, Bodhisatto mātu kucchiṃ okkanto hoti, cattāro naṃ devaputtā catuddisā* (°*disaṃ* D.) *rakkhāya upagacchanti: Mā naṃ*

---

1) Aus dem Divyāvadāna habe ich es Māra und Buddha S. 63 herangezogen.

kho (*taṃ*, ohne *kho*, D.) *Bodhisattaṃ vā Bodhisattamātaraṃ vā manusso vā amanusso vā koci vā viheṭhesīti.* ‖ Wenn der B. in den Leib der Mutter eingetreten ist, kommen vier Göttersöhne nach den vier Himmelsgegenden zum Schutz zu ihm: „Daß nicht dem B. oder der Mutter des B. ein Mensch oder ein nichtmenschliches Wesen oder irgendwer ein Leid antut!“ M., D. ‖ Dem entspricht mit anderen Worten in N.: *Evaṃ gahitapaṭisandhikassa Bodhisattassa ceva Bodhisattamātuyā ca upaddavanivāraṇatthaṃ khaggahatthā cattāro devaputtā ārakkhaṃ gaṇhiṃsu*, Jāt. I 51, 28.

Auch in Aśvaghoṣa's Buddhacarita kommen die vier Welthüter herbei, I 21: *rakṣāvidhānaṃ prati lokapālā lokaikanāthasya divo 'bhijagmuḥ.*

Im Mahāvastu sind es nicht nur die vier Götter (die vier Welthüter), sondern werden II 10, 18ff. und ebenso in der Geburtsgeschichte des Dīpaṃkara I 208, 6, alle Götterklassen aufgezählt, die so zum Schutz herbeikommen. Am nächsten kommt dem alten Pāliwortlaut der beiden Stellen gemeinsame aus einem älteren Gedichte hier eingelegte Vers: *Caturo pi lokapālā rakṣām akarensu lokanāthasya* | *mā koci ahiteṣī Namucibalanudaṃ vihiṃseyā.* ‖ Die vier Welthüter bewachten den Herrn der Welt, damit nicht ein Übelwollender den Vertreiber des Heeres des Namuci verletze. ‖

In dem noch ausführlicheren Lalitavistara ist der alte Wortlaut noch mehr verdunkelt. Doch erinnern an ihn zwei Verse eines eingelegten Gedichtes in Adhy. V, bei Lefm. S. 50, 5, bei Rāj. S. 57, 5, wo es sich aber nicht um die Ausführung, sondern um eine Aufforderung der Götter untereinander handelt: *Atha caturi caturdiśāsu pālāḥ Śakra Suyāma tathaiva Nimitāśca* | *devagaṇa kumbhāṇḍarākṣasāśca Asuramahoragakinnarāśca vocan* ‖ *Gacchata purato narottamasya puruṣavarasya karotha rakṣaguptiṃ* | *mā kuruta jage manaḥpradoṣaṃ mā ca karotha viheṭha mānuṣāṇāṃ.* ‖ Hier ist aus dem Gedanken „daß niemand dem Bodhisattva und seiner Mutter etwas zuleide tue“ die Aufforderung geworden „Werdet nicht zornig und tuet den Menschen kein Leid an!“

7. *Yadā, Ānanda, Bodhisatto mātu kucchiṃ okkanto hoti, pakatiyā sīlavatī Bodhisattamātā hoti, viratā pāṇātipātā, viratā adinnādānā, viratā kāmesu micchācārā, viratā musāvādā, viratā surāmerayamajjapamādaṭṭhānā ti.* ‖ Wenn der B. in den Leib der Mutter eingetreten ist, hält die Mutter des B. von Natur die Gebote, indem sie sich

fernhält vom Vergehen gegen das Leben, sich fernhält vom Nehmen des Nichtgegebenen, sich fernhält vom falschen Wandel in Lüsten, sich fernhält von der Lüge, sich fernhält von der in Branntwein, Rum, berauschenden Getränken liegenden Veranlassung zu Torheit, M., D.‖

In der Nidānakathā fehlt diese Ausführung, könnte man nur *uposathangāni adhiṭṭhāya,* Jāt. 50, 9, vergleichen.

Im Mahāvastu und Lalitavistara dagegen nimmt die Māyā in breiter Ausführlichkeit die fünf großen Gebote auf sich, aber mit einem wichtigen Unterschiede: während sie dies in der alten Pālistelle nach der Empfängnis tut, tut sie dies in den späteren Werken vor der Empfängnis. Wie ich schon hier bemerken möchte, hängt dies mit der Ausschaltung des Vaters zusammen, wovon im übernächsten Kapitel eingehender gehandelt werden soll. Im Mahāvastu II 6, 2 übernimmt Māyā die Gelübde mit den Worten: *eṣā samādiyāmi prāṇeṣv avihiṃsaṃ brahmacaryaṃ ca | viramāmi cāpy adinnād madyād anibaddhavacanācca* ‖ usw. Ebenso in der Lebensgeschichte des Dīpaṃkara I 202, 5. Aber auch nach der Empfängnis hat das Mahāvastu II 15, 12 und I 211, 13 noch einen entsprechenden Satz: *Bodhisatve khalu puna mātuḥ kukṣigate Bodhisatvamātā pañca śikṣāpadāni samādāya vartati.* Es ist also im Mahāvastu beides enthalten, die alte Ordnung der Punkte und die bedeutungsvolle Umänderung.

Im Lalitavistara sagt Māyā, gleichfalls in einem Gedichte: *Gṛhṇāmi deva vrataśīlavaropavāsaṃ aṣṭāngapoṣadham ahaṃ jagi maitracittā | prāṇeṣu hiṃsaviratā sada śuddhabhāvā premaṃ yathātmani pareṣu tathā karomi* ‖ ed. Lefm. S. 41, 18, ed. Rāj. M. S. 46, 6.

Sehr bemerkenswert ist, daß das Buddhacarita auf dem alten Standpunkte steht. Es erwähnt das Gelübde der Keuschheit überhaupt nicht und nennt die Māyā erst bei der Geburt *vratasaṃskṛtā,* durch die Gelübde geweiht, I 25. Aus der Zeit der Schwangerschaft rühmt es nur, daß Māyā die Armut durch Gabenregen aufhob, I 22.

8. *Yadā Ānanda, Bodhisatto mātu kucchiṃ okkanto hoti, na Bodhisattamātu purisesu mānasaṃ uppajjati kāmaguṇūpasaṃhitaṃ, anatikkamanīyā ca Bodhisattamātā hoti kenaci purisena rattacittenā ti.* ‖ Wenn der B. in den Leib der Mutter eingetreten ist, steigt der Mutter des B. kein Gedanke an die Männer auf, hervorgerufen durch den

Reiz des sinnlichen Genusses, unüberwindlich ist die Mutter des B. für jeden Mann mit verliebtem Sinne, M., D. ‖ Dem entspricht in der Nidānakathā, Jāt. I 51, 31, der Satz *Bodhisattamātu purisesu rāgacittaṃ nuppajji,* der Mutter des B. stieg kein Gedanke der Liebe zu den Männern auf.

Ebenso hat das Mahāvastu in der Schilderung der Zeit nach der Empfängnis II 15, 9 und I 211, 10 die Sätze: *Bodhisatve khalu punar mātuḥ kukṣigate Bodhisatvamātā vigatarāgā bhavati . . . manasāpi tāye pramadottamāye rāgo na utpadyati sarvapuruṣehi antamasato rājñāpi Śuddhodanena Bodhisatvasyaiva tejena.*

Der Lalitavistara kommt an der entsprechenden Stelle (nach der Empfängnis), ed. Lefm. S. 71, 16, Rāj. M. S. 81, 7, dem Pāli noch näher: *na ca Bodhisattvamātuḥ kvacit puruṣe rāgacittam utpadyate sma | nāpi kasyacit puruṣasya Bodhisattvasya mātur antike.*

9. *Yadā, Ānanda, Bodhisatto mātu kucchiṃ okkanto hoti, lābhinī Bodhisattamātā hoti pañcannaṃ kāmaguṇānaṃ, sā pañcahi kāmaguṇehi samappitā samaṅgībhūtā parivāretīti.* ‖ Wenn der B. in den Leib der Mutter eingetreten ist, wird die Mutter des B. (nur) angenehmer Eindrücke der fünf Sinne teilhaftig; von den angenehmen Eindrücken der fünf Sinne durchdrungen, ganz erfüllt, führt sie ein angenehmes Leben, M., D. ‖[1]) In der Nidānakathā fehlt diese Angabe. Im Mahāvastu und im Lalitavistara ist dieser Punkt anders, negativ ausgedrückt, am deutlichsten im letztern: *na cāsyā amanāpā rūpaśabdagandharasasparśā vā ābhāsam āgacchanti sma* | und

1) Für *parivāreti* hat das Mahāvastu in demselben formelhaften Satze *paricāreti: Śakro pi devānām indro Vaijayante prasāde aśītihi apsarasahasrehi parivṛtaḥ divyehi paṃca kāmaguṇehi samarpito samaṃgībhūto krīḍanto ramanto paricārayanto* I S. 32, 6 (auch schon in dem Satze vorher und S. 31, 6). Ebenso hat der Text des Majjhimanikāya II S. 57 in dem von CHILDERS unter *parivāreti* zitierten Satze des Raṭṭhapālasutta nicht *parivārehi* sondern *paricārehi: bhuñja ca piva ca paricārehi ca, bhuñjanto pivanto paricārento kāme paribhuñjanto puññāni karonto abhiramassu.* ‖ Iß und trink und vergnüge dich! Essend, trinkend, dich vergnügend, die Freuden genießend, Gutes tuend, freu dich (des Lebens). ‖ SENART, Mahāvastu I S. 396 gibt für *paricārayati* die Bedeutung „se faire servir", „mener une vie large, agréable". Dieselbe Bedeutung kann *parivāreti* gehabt haben, vgl. *paricara* und *parivāra.* Die beiden Verba berühren sich auch sonst im Gebrauch: im Divyāvadāna S. 421, 9 steht für *strīśataiśca parivṛtaḥ* elf Zeilen weiter *strīśataiśca paricīrṇaḥ.* Wie aus den in den Indices von SENART und COWELL angeführten Stellen hervorgeht, wird *paricārayati* besonders vom Verkehr mit Frauen gebraucht. Auch zu *samangin* s. SENART's Index.

nicht traten ihr unangenehme Gestalten, Töne, Gerüche, Geschmäcke und Gefühle in die Erscheinung, ed. Lefm. S. 71, 11, ed. Rāj. M. S. 81, 2. Das im Mahāvastu Entsprechende ist in dem Abschnitte II S. 14, 12 bis S. 18, 6 enthalten. Wir finden hier S. 14, 19 das Wort *lābhinī* des Pāli wieder: *Bodhisatve khalu punaḥ mātuḥ kukṣigate mātā lābhinī bhavati divyānāṃ gandhānāṃ divyānāṃ mālyānāṃ divyānāṃ vilepanānāṃ divyānām ojānāṃ Bodhisatvasyaiva tejena.* ‖ Wenn der B. aber in den Leib der Mutter eingegangen ist, wird die Mutter himmlischer Wohlgerüche, Kränze, Salben, Essenzen teilhaftig, durch die Macht des B. ‖ Aus dem *parivāreti* des Pāli aber ist wahrscheinlich der sich anschließende Satz hervorgegangen, der in der Lebensbeschreibung des Dīpaṃkara I S. 211, 1 richtiger wie folgt überliefert ist: *Bodhisatve khalu punar Mahā-Maudgalyāyana mātuḥ kukṣigate yo syā abhyantaraparivāro so syā ativa śuśrūṣitavyaṃ śrotavyaṃ manyati Bodhisatvasyaiva tejena.* ‖ Wenn aber der B. in den Leib der Mutter eingegangen ist, glaubt ihre nächste Umgebung, daß ihr (der Māyā) ganz besonders gehorcht und auf sie gehört werden muß, durch die Macht des B. ‖

10. *Yadā, Ānanda, Bodhisatto mātu kucchiṃ okkanto hoti, na Bodhisattamātu kocid eva ābādho uppajjati, sukhinī Bodhisattamātā hoti akilantakāyā, Bodhisattañca Bodhisattamātā tirokucchigataṃ passati sabbangapaccangaṃ*[1]) *abhinindriyaṃ.*[2]) *Seyyathāpi, Ānanda, maṇi veḷuriyo subho jātimā aṭṭhaṃso suparikammagato*[3]), *tatrassa suttaṃ āvutaṃ nīlaṃ vā pītaṃ vā lohitaṃ vā odātaṃ vā paṇḍusuttaṃ vā, tam enaṃ cakkhumā puriso hatthe karitvā paccavekkheya: ayaṃ kho maṇi veḷuriyo subho jātimā aṭṭhaṃso suparikammagato, tatridaṃ suttaṃ āvutaṃ nīlaṃ vā pītaṃ vā lohitaṃ vā odātaṃ vā paṇḍusuttaṃ vā ti, evam eva kho, Ānanda, yadā Bodhisatto mātu kucchiṃ okkanto hoti, na Bodhisattamātu kocid eva ābādho uppajjati, sukhinī Bodhisattamātā hoti akilantakāyā, Bodhisattañca Bodhisattamātā tirokucchigataṃ passati sabbanga-*

1) *paccangiṃ* D.

2) In diesem öfter vorkommenden *sabbangapaccangaṃ abhinindriyaṃ* schwanken die Mss. zwischen *abhini°* und *ahīnindriyaṃ*. Ersteres ist wohl eine alte Korruptel. Im Sāmaññaphalasutta II § 87 (wo wiederholt *abhinimmināti* vorausgeht) erklärt es der Kommentar durch *santhānavasena avikalindriyaṃ*.

3) D. setzt noch hinzu *accho* (durchsichtig) *vippasanno sabbākārasampanno*, ebenso in der Wiederholung, was wegen des *vippasanne* in der Nidānakathā zu beachten ist.

paccangaṃ abhinindriyaṃ. ‖ Wenn der Bodhisatta in den Leib der Mutter eingetreten ist, widerfährt der Mutter des B. kein Leid, glücklich fühlt sich die Mutter des B., frei von Mattigkeit des Körpers, und die Mutter des B. sieht den quer hinein in ihren Leib gegangenen Bodhisattva, der im Besitz aller Haupt- und Nebenglieder ist, dem kein Organ fehlt. Wie ein glänzender echter achteckiger gut zurechtgemachter edler Beryllstein[1]), in den wäre ein Faden gezogen, ein blauer oder gelber oder roter oder weißer, oder ein mattfarbiger Faden, den nähme ein Mann, der Augen hat, in die Hand und betrachtete ihn, (indem er sagt:) „dies ist ein Beryll-Edelstein, ein glänzender, echter, achteckiger, gut zurecht gemachter, in den ist hier ein Faden eingezogen, ein blauer oder gelber, oder roter oder weißer, oder ein mattfarbiger Faden“: ebenso [wenn der Bodhisatta in den Leib der Mutter eingetreten ist, wiederfährt der Mutter des B. kein Leid, fühlt sich die Mutter des B. glücklich, frei von Mattigkeit des Körpers,] sieht die Mutter des B. den quer in ihren Leib hineingegangenen B., der im Besitz aller Haupt- und Nebenglieder ist, dem kein Organ fehlt. M., D.‖

Der Vergleich ist durch die in der Übersetzung von mir eingeklammerte überflüssige Wiederholung verdorben worden. Er tritt klarer hervor in der im Wortlaut anklingenden kürzeren Fassung der Nidānakathā: *lābhaggayasaggappattā ca ahosi sukhinī akilantakāyā, Bodhisattaṃca antokucchigataṃ vippasanne maṇiratane āvutapaṇḍusuttaṃ viya passati.* | Zum höchsten Gewinn, zum höchsten Ruhm gelangt fühlte sie sich glücklich, frei von Mattigkeit des Körpers, und den B. sieht sie inwendig in ihrem Leibe befindlich wie einen in einen durchsichtigen Edelstein gezogenen mattfarbigen Faden, Jāt. I S. 51, 31.

Im Mahāvastu erinnern an diesen Punkt die Worte: *Bodhisatve khalu punar, Mahā-Maudgalyāyana, mātuḥ kukṣigate Bodhisatvamātā alpābādhā bhavati alpātaṃkā.* | Wenn der B. in den Leib der Mutter eingetreten ist, hat die Mutter des B. wenig Leid, wenig Schmerz, I 211, 5; II 15, 5 ist der Vordersatz weggelassen. Weiterhin findet sich auch der Vergleich, doch ist das Bild etwas anders:

---

1) Nach GARBE, Die indischen Mineralien S. 85, wäre *vaiḍūrya* der Katzenauge genannte Stein. Ich habe „Beryll“ gewählt, weil dieses Wort von *vaiḍūrya* abstammt, vgl. die vermittelnde Form *veruliyasya maṇi*, Mahāvastu I 213, 14.

Bodhisatvo khalu punar mātuḥ kukṣigato mātaraṃ paśyati Bodhisatvamātāpi taṃ kukṣigataṃ Bodhisatvaṃ paśyati vigraham iva jātarūpasya, dṛṣṭvā ca bhoti āttamanā. Yatha vaiḍūryasya maṇi sphātikasamudge kaṭiutsaṅgasmi | nihito syā evam eva Bodhisatvaṃ paśyati mātā | kukṣiṃ obhāsentaṃ vigrahaṃ iva jātarūpasya. || Der im Leibe der Mutter befindliche B. aber sieht seine Mutter, die Mutter des B. ihrerseits sieht den in ihrem Leibe befindlichen B. wie einen Körper von Gold, und wenn sie ihn gesehen hat, ist sie beglückt (vgl. *sukhinī* im Pāli). Als wäre er wie ein Beryllstein in ein Kästchen von Kristall in den Schoß ihrer Hüften gelegt, so sieht die Mutter den B. durch ihren Leib scheinen wie einen Körper von Gold, II 16, 15. || In der Lebensbeschreibung des Dīpaṃkara I 213, 11 fehlt der eingelegte Vers. Dieser Vergleich ist insofern sachlich besser, als der Bodhisattva hier mit dem kostbaren Edelstein verglichen wird, nicht mit dem Faden.

Im Lalitavistara ist ein ganz anderer Vergleich gegeben: *Yadā ca Māyā devī svaṃ dakṣiṇaṃ pārśvaṃ pratyavekṣate sma, tadā paśyati sma Bodhisattvaṃ kukṣigataṃ, tad yathāpi nāma supariśuddha ādarśamaṇḍale mukhamaṇḍalaṃ dṛśyate, dṛṣṭvā ca punas tuṣṭā udagrā āttamanā pramuditā prītisaumanasyajātā bhavati sma.* || Und wenn die Königin Māyā ihre rechte Seite anblickte, da sah sie den in ihrem Leibe befindlichen B., wie in einer schönklaren Spiegelrundung die Rundung eines Gesichts erblickt wird, und wenn sie ihn gesehen, war sie befriedigt, hochgemut, beglückt, hocherfreut, überkam sie Befriedigung und Wohlgemutheit. || Lal. ed. Lefm. S. 72, 12, ed. Rāj. M. S. 82, 1. Aus dem weiterhin eingelegten Gedichte gehört hierher der Vers: *Yasmi kāli Māyadevi svātanuṃ nirīkṣate adṛśāti Bodhisattva*kukṣiye pratiṣṭhitaṃ.* | Wenn die Königin Māyā ihren Leib anblickt, sah sie den in ihrem Leibe befindlichen B. | ed. Lefm. S. 75, 5, ed. Rāj. M. S. 85, 7.

11. *Sattāhajāte, Ānanda, Bodhisatte Bodhisattamātā kālaṃ karoti, Tusitaṃ kāyaṃ uppajjatīti.* || Wenn der B. sieben Tage alt ist, stirbt die Mutter des B., sie tritt im Reich der Tusita-Götter von neuem ins Dasein, M., D. || In N. wird dazu eine Begründung gegeben: *Yasmā ca Bodhisattena vasitakucchi nāma cetiyagabbhasadisā na sakkā hoti aññena āvasituṃ vā paribhuñjituṃ vā, tasmā Bodhisattamātā sattāhajāte Bodhisatte kālaṃ katvā Tusitapure nibbattati.* || Weil sie, nachdem ihr Leib vom B. bewohnt worden ist, dem innersten Raume

eines Tempels gleich, von keinem andern bewohnt oder genossen werden kann, stirbt die Mutter des B., wenn der B. sieben Tage alt ist, und tritt sie in der Stadt der Tusita wieder ins Dasein, Jāt. I 52, 2. ‖

Im Mahāvastu findet sich diese Angabe schon bei Gelegenheit der Ausschau, die der Bodhisattva vom Tuṣita-Himmel aus hält. Wir lesen daselbst II 3, 18 übereinstimmend mit I 198, 16 in der Lebensbeschreibung des Dīpaṃkara: *Mātaraṃ gaveṣati yā prāsādikā ca bhaveya kulīnā ca śucigātrā ca mandarāgā ca alpāyuṣkā ca yasyā sasaptarātrā daśa māsā āyuṣpramāṇato avaśiṣṭā bhavensuḥ.* ‖ Er sucht eine Mutter, die holdselig wäre, und von guter Familie und von tadellosen Gliedern und von wenig Leidenschaft und von kurzer Lebensdauer, der (nur) zehn Monate und sieben Nächte vom Maße ihrer Lebensdauer übrig wären. ‖ Er findet eine solche Mutter in der Māyā II 3, 17, Dīpaṃkara in der Sudīpā I 199, 18. In den dazwischen eingelegten Versen wird auch der Grund angegeben: Denn warum ist es unpassend, in der Folgezeit der Liebe zu pflegen, nachdem sie einen Höchsten wie mich getragen? ‖ Pflegten die Mütter der Sugatas der Liebe, so würde gesagt werden, daß der Vater kein von den Götterscharen verschiedenes Leben führt. ‖ Der Heilige spricht immer von den Fehlern der sinnlichen Genüsse, und da pflegt die Mutter des Herrn der Welt der Liebe! ‖

Der Lalitavistara erwähnt bei Gelegenheit der Ausschau in der ausführlichen Schilderung der Māyā (ed. Lefm. S. 26, 14 ff., ed. Rāj. M. S. 28, 20) diesen Punkt nicht, sondern dem Pālitext entsprechend nach der erfolgten Geburt des Bodhisattva, ed. Lfm. S. 98, 3, ed. Rāj. M. S. 112, 4: *Iti hi bhikṣavaḥ saptarātrajātasya Bodhisattvasya mātā Māyā devī kālam akarot* | *sā kālagatā trāyatriṃśati deveṣūpapadyata.* ‖ Die Königin Māyā, die Mutter des B., starb, als er so, ihr Mönche, sieben Nächte alt geworden war. Als sie gestorben, trat sie bei den Dreiundreißig-Göttern ins Dasein. ‖ In der buddhistischen Mythologie stehen diese Götter eine Stufe tiefer als die Tuṣita-Götter. Auf die angeführten Worte folgt dann eine eigentümliche Begründung des frühen Todes der Māyā: Es könnte aber sein, ihr Mönche, daß ihr so dächtet, „durch die Schuld des Bodhisattva ist die Königin Māyā gestorben“. So ist es nicht anzusehen. Aus welchem Grunde ist dies geschehen? Denn es war dies das höchste Maß ihrer Lebensdauer. Auch der vergangenen

Bodhisattven Mütter starben, wenn erstere sieben Nächte alt geworden waren. Aus welchem Grunde dies? Denn infolge des Auszugs des erwachsenen, im vollen Besitz seiner Sinne befindlichen Bodhisattva's aus dem Hause würde der Mutter das Herz brechen.

12. und 13. *Yathā kho pan' Ānanda aññā itthikā nava vā dasa vā māse gabbhaṃ kucchinā pariharitvā vijāyanti, na hevaṃ Bodhisattaṃ Bodhisattamātā vijāyati, daseva māsāni Bodhisattaṃ Bodhisattamātā kucchinā pariharitvā vijāyatīti.* ‖ Wie aber andere Frauen, nachdem sie neun oder zehn Monate das Kind im Leibe getragen haben, gebären, gebiert den B. die Mutter des B. nicht so; nachdem sie den B. zehn Monate im Leibe getragen, gebiert sie ihn, M. D.

Yathā kho pan' Ānanda aññā itthikā nisinnā vā nipannā vā vijāyanti, na hevaṃ Bodhisattaṃ Bodhisattamātā vijāyati, ṭhitā va Bodhisattaṃ Bodhisattamātā vijāyatīti. ‖ Wie aber andere Frauen sitzend oder liegend gebären, gebiert den B. die Mutter des B. nicht so: stehend gebiert die Mutter des B. den Bodhisatta. ‖ M. D.

In der Nidānakathā sind beide Punkte in einem Satze vereinigt: *Yathā ca aññā itthiyo dasamāse appatvā pi atikkamitvā pi* (zehn Monate nicht erreichend oder überschreitend) *nisinnā pi nipannā pi vijāyanti, na evaṃ Bodhisattamātā, sā pana Bodhisattaṃ dasamāse kucchinā pariharitvā ṭhitā va vijāyati, ayaṃ Bodhisattamātu dhammatā*, Jat. I 52, 4. Der Ausdruck *dhammatā* ist, wie schon oben S. 103 bemerkt, im Mahāpadānasutta bei allen diesen Sätzen gebraucht, s. Dīgha II S. 14.

Im Mahāvastu sind die Punkte 12 und 13 getrennt. Die Mutter aller Bodhisattven gebiert, wenn der zehnte Monat voll ist: *Sarveṣāṃ Bodhisatvānāṃ mātā pratipūrṇe daśame māse prajāyati* II 18, 7 = I 215, 10 (mit der Abweichung *mātaro . . . prasūyanti*). An der ersten Stelle, die im Mahāvastu von der Geburt eines Bodhisattva handelt, lauten die Worte, I 148, 1: *paripūrṇehi ca daśahi māsehi sarve Bodhisatvāḥ mātuḥ kukṣau prādurbhavanti dakṣiṇena pārśvena na ca taṃ pārśvaṃ bhidyate, na cātra kiṃcid vilambaṃ bhavati, jāta ity evaṃ bhavati.* Hinzugefügt ist hier, daß sie aus der rechten Seite der Mutter zum Vorschein kommen, daß die Seite dabei nicht gespalten wird und daß die Geburt sich nicht lange hinzieht, sondern das Kind auf einmal da ist. Daß der Muni ohne die Mutter zu verletzen, *mātaram abādhamāno,* durch die rechte Seite zum Vorschein kam, wird I 150, 5 auch in einem

Verse ausgesprochen, der in den beiden anderen Stellen des Mahāvastu nicht mitgeteilt ist. Dagegen wird an diesen II 20, 14 = I 218, 13 in anderen Versen erklärt, warum die rechte Seite der Mutter durch das Herauskommen des Bodhisattva nicht verletzt wird: Warum wird die rechte Seite nicht gespalten und entsteht kein Schmerz der Mutter des Jina, wenn sie den besten der Männer gebiert? In einer geistigen Gestalt *(manomayena rūpeṇa)* kommen die Tathāgatas zum Vorschein, deshalb wird die Seite nicht gespalten und entsteht kein Schmerz. Daß ferner die Mutter des Bodhisattva stehend gebiert, wird II 20, 9 ausgesprochen: *Na khalu punar Bodhisatvamātā Bodhisatvaṃ janeti śayānā niṣaṇṇikā vā yathānyāḥ striyo. Atha khalu Bodhisatvamātā sthitikā eva Bodhisatvaṃ saṃjaneti.* Diese Sätze fehlen an den beiden anderen Stellen. Aber der Vers *yaṃ tiṣṭhantī janaye vīraṃ* II 22, 8 steht auch I 220, 7.

Im Lalitavistara werden die meisten dieser Punkte gleichfalls erwähnt, wenn auch nicht in der prinzipiellen Formulierung zusammengefaßt. Der Bodhisattva wird *daśamāsakukṣigata* genannt, ed. Lefm. S. 73, 11, ed. Raj. M. S. 83, 5, und Adhyāya VII beginnt mit den Worten: *Iti hi bhikṣavo daśa māseṣu nirgateṣu Bodhisattvasya janmakālasamaye pratyupasthite* . . . ‖ Als zehn Monate vergangen waren, und die Zeit der Geburt des B. herangekommen war. ‖ Daß Māyā stehend gebar, spricht sich nur in dem Satze aus: *Atha Māyā devī gaganatalagateva vidyuddṛṣṭiṃ dakṣiṇaṃ bāhuṃ prasārya plakṣaśākhāṃ gṛhītvā salīlaṃ gaganatalaṃ prekṣamāṇā vijṛmbhamāṇā sthitābhūt.* ‖ Da streckte die Königin Māyā, wie eine am Himmel befindliche Blitzgottheit ihren Blick (entsendet), ihren rechten Arm aus, ergriff einen Zweig des Plakṣabaumes und stand nach dem Himmel blickend, sich streckend (?)[1]), aufrecht da. ‖ Daß der Bodhisattva aus der rechten Seite der Mutter zum Vorschein kam, besagt der Satz: *Sa paripūrṇānāṃ daśānāṃ māsānām atyayena mātur dakṣiṇapārśvān niṣkramati sma,* ed. Lefm. S. 83, 9, ed. Raj. M. S. 95, 4. Daß die Mutter unverletzt blieb, wie vorher so nachher, besagt

1) Unsichere Übersetzung von *vijṛmbhamāṇā*. Der Verfasser des Lalitavistara stützt sich hier auf ein älteres Gedicht, das er nicht mitteilt, das sich aber im Mahāvastu findet, mit diesem Verbum: *Sā krīḍārtham upagatā pilakṣaśākhāṃ bhujāya avalambya | pravijṛmbhitā salīlā tasya yaśavato jananakāle* ‖ II 19, 17 = I 217, 16 (*sā parikilantakāyā drumasya śākhām*) = I 149, 16 (*. . plākṣaṃ śākhāṃ bhujebhir . . pratijṛmbhitā salīlaṃ*).

der Satz: *Iti hi bhikṣavo jāte Bodhisattve mātuḥ kukṣipārśvam akṣatam anupahatam abhavad yathā pūrvaṃ tathā paścāt*, ed. Lefm. S. 96, 3, ed. Raj. M. S. 109, 19.

Aśvaghoṣa erwähnt die zehn Monate nicht, wohl aber enthält der jedenfalls echte Vers I 25 die zuletzt besprochenen Angaben: Darauf war der günstige Puṣya(tag),[1]) und aus der Seite der durch die Gelübde geweihten Königin wurde ein Sohn geboren zum Heile der Welt, ohne Schmerz und ohne Krankwerden (der Mutter). ||

In den zwei vorhergehenden Versen wird auch die Fahrt der Māyā nach dem Lumbinīparke erwähnt, und daß die Māyā (stehend) gebar, indem sie sich an einen Zweig hielt:

23. Die Königin ging einstmals mit ihren Frauen nach dem Lumbinī(Parke) | mit Erlaubnis des Königs, als ihr ein großes Gelüste darnach gekommen war. ||

24. Als sie sich an einen Zweig hielt, der von der Last der Blüten herunterhing, | kam der Bodhisattva, indem er ihren Leib spaltete, schnell heraus. ||

Beide Worte halte ich für unecht, da sie im Ślokaversmaß abgefaßt sind (nicht wie die andern in Upajāti), und weil die Geburt in dem echten Verse I 25 erzählt wird, vor dessen *tataḥ* der Verfasser die Geburt nicht schon einmal erzählt haben kann.

Daß Buddha im Lumbinī-Parke geboren worden ist, bin ich geneigt als eine Tatsache anzusehen, wie schon oben S. 4 bemerkt ist. Die spätere Ausschmückung weist mehr märchenhafte als mythische Züge auf. Nach der Nidānakathā (Jat. I S. 52, 8—27) wünscht Māyā, in der das Kind vollständig entwickelt ist *(paripuṇṇagabbhā)*, nachdem sie es zehn Monate in ihrem Leibe getragen, ihre Verwandten in Devadaha-nagara zu besuchen. Der König läßt die Straße dahin festlich schmücken und die Königin in einer Sänfte mit großem Gefolge hinziehen. Zwischen Kapilavatthu und Devadaha-nagara lag der Lumbinī-Park. Die Bäume standen in voller Blüte, die Vögel sangen in den Zweigen, und der König hatte den Park wie den Garten Indra's schmücken lassen. Die Königin bekam Lust, in den Park zu gehen, um dort das Sāla-

1) Hier ist also der Tag, an dem der Vollmond im Sternbild Puṣya steht (Dez. Jan.), der Tag der Geburt: *tataḥ prasannaśca babhūva puṣyaḥ*. Im Mahāvastu und im Lalitavistara wird derselbe Tag als der Tag der Empfängnis bezeichnet. Das Schwanken dieser astronomischen Daten spricht gegen ihre tiefere Bedeutung und gegen die Velleitäten, legendarische Züge auf astrale Vorgänge zurückführen zu wollen.

baumspiel zu spielen. Sie sucht den Zweig eines Sālabaumes zu fassen, und dieser beugt sich zu ihr nieder. Da schüttelten sie die Geburtswehen. Die Leute umgaben sie mit einem Vorhang *(sāni)* und zogen sich dann zurück. Die Geburt erfolgte, während sie aufrecht stand, indem sie sich an dem Zweige festhielt.[1])

In Mahāvastu und Lalitavistara spielt die Götterwelt mehr herein und geht die märchenhafte Übertreibung noch weiter. Von der Absicht der Māyā, die Verwandten in Devadahanagara besuchen zu wollen, verlautet hier nichts.

Das Mahāvastu erzählt die Geschichte mit den Versen eines älteren Gedichtes, hier und da ist ein Satz in Prosa eingeschoben. Aus dem Gedichte wird nur an der ersten Stelle, I 148, 4, auch der Anfang der Geschichte gegeben. Māyā bittet den Suddhodana, ihr einen Wagen anspannen zu lassen und die nötige Bedeckung zu geben, sie habe das Verlangen, in den Park zu gehen. Der König läßt ein ganzes Heer, Elefanten, Reiter, Fußgänger, zusammenrufen. — Das ist wohl dem Verfasser des Mahāvastu später zuviel gewesen. Er hat I 215, 11 diese ersten Verse weggelassen und läßt den König zu den Beamten *(amacca)* sagen: Ich will mit dem Harem in den Park Padmavana ziehen, zum Spiel *(krīḍārtham)*. Wieder anders ist der Anfang II 18, 7 gestaltet. Vom Śākya Subhūti wird dem Könige gemeldet: „Die Königin soll kommen, sie wird hier gebären.“ Der König antwortet: „Sie wird kommen und das Sālabhañjaka spielen.“ — Dann stimmen alle drei Stellen darin überein, daß der König befiehlt, den Park Lumibinīvana (oder Padminīvana) zurechtzumachen und zu schmücken wie Indra's Götterhain (I 149, 3—6, I 215, 14 bis 216, 2 = II 18, 10—17). — An der zweiten und dritten Stelle wird darauf in einer Zeile Prosa und in sieben Versen erzählt, daß sich auch Götter und Göttinnen an dieser Ausschmückung des Parkes beteiligten (I 216, 3—17 = II 18, 18 bis 19, 14). Dies fehlt an der ersten Stelle, dafür erwähnt diese in drei Versen ausdrücklich, daß die Befehle des Königs alsbald ausgeführt wurden, daß Māyā und ihr Gefolge die Wagen bestiegen, und daß das festlich geschmückte Heer in Glanz mitmarschierte (I 149, 7—12). — Dann folgen, mit *avagāhya* beginnend, fünf Verse, in denen alle drei Stellen über-

1) Bildliche Darstellungen bei FOUCHER, L'Art Gréco-Bouddhique I S. 301 ff., GRÜNWEDEL, Mythol. des Buddhismus S. 16.

einstimmen: Die Königin ergeht sich in dem Parke mit ihren Freundinnen. Zum Spiele (I 149, 15 und II 19, 17), oder weil sie müde geworden ist (I 217, 16), hängt sie sich mit dem Arme an den Zweig eines Plakṣabaumes und steht gestreckt da, zur Zeit der Geburt des Ruhmreichen. Göttinnen kommen herbei, sagen zu ihr: „Du wirst heute einen göttlichen Knaben gebären, den Vernichter von Alter und Krankheit“, sie sprechen ihr Mut zu[1]) und bieten ihre Dienste an. An der zweiten Stelle, in der Lebensbeschreibung des Buddha Dīpaṃkara, ist nach dem ersten dieser fünf Verse ein Stück in Prosa eingefügt, I 217, 3—15, mit einer Variation der Erzählung. Die Königin und ihre Freundinnen fahren auf einem Teiche in Kähnen (*nāvāyānehi*). Sie wünscht auszusteigen, da erhebt sich durch die Kraft des Bodhisattva eine Insel aus dem Teiche. Sie betritt diese Insel. Die Erzählung wird dann ungeschickterweise durch zwei allgemeine Sätze unterbrochen, daß die Mutter des Bodhisattva stehend gebiert, und daß sie ihn ohne jede Verunreinigung gebiert. — Im letzten Teile der Erzählung stimmen die zweite und dritte Stelle ziemlich genau überein, nur daß II 20, 9 zwei Zeilen Prosa mehr eingeschoben sind. Die vier Welthüter kamen herbei mit himmlischen Decken (*praveṇi*) in den Händen. Alle Götter umstehen die Königin in der Luft mit Kränzen und wohlriechenden Stoffen in den Händen. Sie gebiert den Bodhisattva stehend. Dieser kommt, wie alle Bodhisattven, aus der rechten Seite heraus, mit vollem Bewußtsein, in einer geistigen Gestalt (*manomayena rupeṇa*), daher er die Seite der Mutter nicht verletzt. In beiden Versionen ist aus dem Gedichte gerade der Vers, der alle diese Punkte kurz zusammenfaßt, ausgelassen. Die erste Stelle hat diesen Vers, I 150, 5: *Mātaram abādhamāno prādurbhūto manāpo Māyāye | dakṣiṇapārśvena muniḥ susaṃprajāno paramavādī.* ‖ Ohne die Mutter zu verletzen kam zum

1) Zwischen diesen Versen des Mahāvastu und einem Gedichte des Lalitavistara finden sich hier wörtliche Anklänge: *Adya jarāvyādhimathanaṃ janayiṣyasi amaragarbhasukumāraṃ | devī divi bhuvi mahitaṃ hitaṃ hitakaraṃ naramarūṇāṃ ‖ mā khalu janaya viṣādaṃ parikarma vayaṃ tavaṃ kariṣyāmaḥ | yaṃ kartavyam udīraya dṛśyatu kṛtam eva tat sarvaṃ* ‖ Mah. II 20, 1; *tasmi kṣaṇi upetya tāṃ Lumbinīṃ Māyādevy abruvan Mā khu jani viṣādu, tuṣṭā bhavopasthāyikās te vayaṃ ‖ Bhaṇa hi kiṃ karaṇīyu, kiṃ kurmahe, kena kāryaṃ ca te, vayaṃ tava susamarthopasthāyikā premabhāvasthitāḥ* ‖ Lal. ed. Lefm. S. 91, 16.

Vorschein der Liebling der Māyā aus der rechten Seite, der Weise, vollbewußt, der beste Verkünder. ‖ Mit einem letzten Verse, in dem von dem Glanze die Rede ist, der bei dem Zumvorscheinkommen des Bodhisattva aufflammt, schließt die erste Stelle, ohne die weitere Ausführung der beiden anderen Stellen.[1])

Im Lalitavistara ist die Ausfahrt nach dem Lumbinīvana am ausführlichsten behandelt, ed. Lefmann S. 78, 1 bis S. 83, 11, ed. Rāj. M. S. 88, 15 bis S. 95, 7. Als Māyā wußte, daß die Zeit der Geburt gekommen sei, ging sie in der dritten Nachtwache zu König Śuddhodana und sprach ihm ihr Verlangen aus, nach dem Lumbinī-Parke zu gehen. Ihre Worte sind schon in den hier eingelegten Versen eines Gedichtes gegeben. In dieser poetischen Darstellung wird dann weiter die Fahrt mit märchenhafter Übertreibung ihrer Vorbereitung und ihres Pompes geschildert. Auch hier wird ein gewaltiges Heer zur Begleitung aufgeboten, wie Mahāvastu II 148, 10. Noch über das Mahāvastu hinausgehend ist, daß die vier Welthüter den Wagen fahren, Indra die Reinigung der Straße besorgt, Brahmā voranschreitet, um Bösewichter abzuwehren. Kein Wesen in den drei Welten könnte solche Ehrung ertragen, es würde sein Leben verlieren, aber dieser Übergott (*atideva*) verträgt jede Ehrung. Nach diesem letzteren Verse beginnt die Prosa. Der glänzende Zug wird geschildert, mit noch mehr Übertreibung. Māyā ist von 84000 Pferden und Wagen, 84000 Elefanten und Wagen usw. umgeben, neben vielen Tausenden von Töchtern der Śākya und Verwandten des Königs bilden auch viele Tausende verschiedener Götter ihr Gefolge. Der Lumbinī-Park ist von den Göttern geschmückt. Māyā ging in dem Park umher von Baum zu Baum und kam an einen gewaltigen, herrlich geschmückten Plakṣabaum mit an Farbe dem Halse der Pfauen vergleichbarem grünen Rasen um ihn herum. Der Baum beugt sich zu ihr herab, durch die Macht des Bodhisattva. Māyā ergriff einen Zweig und stand, sich streckend, aufrecht da (vgl. S. 121).

---

1) Bei der Vergleichung dieser drei Stellen tut man einen Einblick in die Arbeitsweise des Verfassers des Mahāvastu. Allen drei Stellen liegt dieselbe Dichtung zugrunde. Der Verfasser des Mahāvastu scheint nicht aus einer Handschrift abgeschrieben, sondern aus dem Kopfe aufgezeichnet zu haben, indem er dabei, wie es ihm gerade gut schien, bald einige Verse mehr, bald einige weniger gab und die Verse durch Prosa unterbrach.

Sechzig hunderttausend Apsarasen dienen ihr. Der Bodhisattva kam aus ihrer rechten Seite heraus, mit vollem Bewußtsein, ohne jede Verunreinigung.

14 und 15. *Yadā Ānanda, Bodhisatto mātu kucchismā nikkhamati, devā paṭhamaṃ paṭigganhanti pacchā manussā ti.* ‖ Wenn der B. aus dem Leibe der Mutter heraustritt, nehmen ihn zuerst Götter in Empfang, dann erst Menschen. ‖

Yadā, Ānanda, Bodhisatto mātu kucchismā nikkhamati, appatto va Bodhisatto paṭhaviṃ hoti, cattāro nan devaputtā paṭiggahetvā mātu purato ṭhapenti: Attamanā devī hohi, mahesakkho te putto upapanno ti. ‖ Wenn der B. aus dem Leibe der Mutter heraustritt, erreicht der B. nicht den Erdboden, vier Göttersöhne nehmen ihn in Empfang und stellen ihn vor die Mutter: „Sei beglückt, o Königin, einen großmächtigen Sohn hast du bekommen!" M., D. ‖

Die Nidānakathā lehnt sich im Wortlaut an: *Taṃ khaṇaṃ yeva cattāro pi suddhacittā Mahābrahmāno suvaṇṇajālaṃ ādāya sampattā, tena suvaṇṇajālena Bodhisattaṃ sampaṭicchitvā mātu purato ṭhapetvā Attamanā devi hohi, mahesakkho te putto uppanno ti āhaṃsu.* ‖ In demselben Augenblicke waren auch vier reingesinnte Mahābrahmen[1]) mit einem Netze von Gold da, mit dem Netze von Gold nahmen sie den B. in Empfang, stellten ihn vor die Mutter hin und sprachen: „Sei beglückt, o Königin, ein großmächtiger Sohn ist dir geboren!" Jāt. I 52. ‖

Im Mahāvastu finden wir diese Punkte in einem Gedichte erst nach den sieben Schritten usw. erwähnt: *Saṃpatijāte Sugate devā prathamaṃ Jinaṃ pratigṛhṇe | paścāccainaṃ manuṣyā anativaraṃ anke dhārensuḥ.* ‖ Als der Sugata geboren war, nahmen Götter den Jina zuerst in Empfang, und erst nachher hielten Menschen den Unübertrefflichen auf dem Schoß, II 22, 14 und 16, I 220, 13 und 15. ‖

Auch im Lalitavistara beobachten wir Anklänge an den alten Wortlaut: *Aparigṛhītaḥ khalu punar Bodhisattvaḥ kenacin manuṣyabhūtena, atha tarhi Bodhisattvaṃ devatāḥ prathamataraṃ pratigṛhṇanti sma.* ‖ Nicht in Empfang genommen aber wurde der B. von irgend Jemandem, der Mensch war, sondern den B. nahmen zuerst Gottheiten in Empfang, ed. Lefm. S. 83, 17, ed. Rāj. M. S. 95, 14. ‖ Zuvor

---

1) Gemeint sind Götter aus dem Himmel des Mahā-Brahmā, vgl. *Brahmā Sahāpatir Brahmakāyikāśca devaputrāḥ*, Lal. ed. Lefm. S. 83, 16.

war schon gesagt: *Tasmin khalu punar bhikṣave samaye Śakro devānām indro Brahmā ca Sahāpatiḥ purataḥ sthitāv abhūvatāṃ, yau Bodhisattvaṃ paramagauravajātau divyakāśikavastrāntaritaṃ sarvāngapratyangaiḥ smṛtau saṃprajñau pratigṛhṇāte sma.* ‖ Zu dieser Zeit aber hatten sich Śakra, der König der Götter, und Brahmā Sahāpati vor (sie) hingestellt, die in sie überkommender höchster Ehrfurcht den in himmlische Seidengewänder gehüllten B. . . .[1]) in Empfang nahmen, ed. Lefm. S. 83, 12, ed. Rāj. M. S. 95, 8. ‖[2])

In Aśvaghoṣa's Buddhacarita wird dieser Punkt in zwei Versen erwähnt, I 27 und 28:

Sowie er geboren war, nahm ihn, den wie eine Säule von Gold gelblichen, freudig der Tausendäugige sanft in Empfang, | zugleich mit Mengen von Mandārablumen fielen zwei Wasserströme vom Himmel auf sein fleckenloses Haupt. ‖

Von den Ersten der Götter herumgetragen, sie färbend mit den Strahlennetzen seines Körpers, | besiegte er den auf dem Netze der Abendwolken thronenden jungen König der Gestirne an Schönheit. ‖

Den ersten dieser Verse (I 27) halte ich für interpoliert, da sein Versmaß (Vasantatilakā) von dem der übrigen Verse dieses Abschnittes abweicht, und weil die zwei Wasserströme erst I 35 an ihrem Platze sind.

16. *Yadā Ānanda Bodhisatto mātu kucchismā nikkhamati, visado va nikkhamati, amakkhito uddena*[3]) *amakkhito semhena amakkhito ruhirena amakkhito kenaci asucinā suddho visado. Seyyathā pi Ānanda maniratanaṃ kāsike vatthe nikkhittaṃ neva maniratanaṃ kāsikaṃ vatthaṃ makkheti nāpi kāsikaṃ vatthaṃ maniratanaṃ makkheti — taṃ kissa hetu, ubhinnaṃ suddhattā — evam eva kho Ānanda yadā Bodhisatto mātu kucchismā nikkhamati, visado va nikkhamati* usw. ‖ Wenn der B. aus dem Leibe der Mutter herauskommt, kommt er rein heraus, nicht beschmutzt durch Wasser, nicht beschmutzt durch Schleim, nicht beschmutzt durch Blut, nicht beschmutzt durch irgend etwas Unreines, sauber, rein. Wie ein Juwel, das in ein Gewand von Benares eingesetzt ist, weder beschmutzt das Juwel das Gewand aus Benares, noch beschmutzt das Gewand aus Benares das Juwel — aus welchem Grunde dies? infolge der

1) Die nicht übersetzten Worte sind hier nicht recht am Platze: „mit allen Haupt- und Nebengliedern" bezieht sich auf den B., aber auch *smṛta* und *saṃprajña* sind sonst Epitheta des B., während sie hier dem Śakra und Brahmā beigelegt sind.

2) Bildliche Darstellungen bei FOUCHER, L'Art Gréco-Bouddhique I 303.

3) Dafür im Mahāvastu I 217, 13 *pittena.*

Reinheit beider —, ebenso kommt der B., wenn er aus dem Leibe der Mutter herauskommt, rein heraus usw., M., D.||

Denselben Vergleich bringt auch die Nidānakathā: *Yathā pana aññe sattā mātu kucchito nikkhamantā paṭikkūlena asucinā makkhitā nikkhamanti, na evaṃ Bodhisatto. Bodhisatto pana dhammāsanato otaranto dhammakathiko viya nisseṇito otaranto puriso viya ca dve ca hatthe dve ca pāde pasāretvā ṭhitako mātukucchisambhavena kenaci asucinā amakkhito suddho visado kāsikavatthe nikkhittamaṇiratanaṃ viya jotanto mātu kucchito nikkhami.* || Wie aber andere aus dem Mutterleib herauskommende Wesen durch unangenehmes Unreine beschmutzt herauskommen, verhält es sich nicht so mit dem B. Vielmehr kam der B. wie ein von der Lehrkanzel herabsteigender Verkünder der Lehre und ein von einer Stiege herabsteigender Mann dastehend, nachdem er die zwei Hände und die zwei Füße vorgestreckt hatte, aus dem Mutterleibe heraus, nicht beschmutzt durch irgend etwas Unreines, das im Mutterleibe seinen Ursprung hat, sauber, rein, glänzend wie ein in ein Gewand aus Benares eingesetztes Juwel, Jāt. I S. 52 und 53. ||

Im Mahāvastu ist in einem Gedichte ein anderer Vergleich gebraucht: *amrakṣitā garbhamalena gātrā jātaṃ jale paṅkajam uttamaṃ vā.* || Nicht beschmutzt sind die Glieder durch Unreinigkeit des Mutterleibes, ein im Wasser entstandener herrlicher Lotus! II 24, 1 = I 221, 14. || Prinzipiell ist dieser Punkt ausgesprochen in der Lebensbeschreibung des Dīpaṃkara, mit Anklängen an das Pāli: *Na khalu Mahā-Maudgalyāyana Bodhisatvamātā Bodhisatvaṃ pittena vā śleṣmeṇa vā rudhireṇa vā anyatarānyatareṇa vā aśucinā-pariśuddhaṃ janeti, atha khalu ucchāditasnāpitaviśadagātraṃ yeva Bodhisatvaṃ janeti.* || Nicht gebiert die Mutter des B. den B. durch Galle oder Schleim oder Blut oder irgend etwas anderes Unreine verunreinigt, sondern sie gebiert den B. mit abgeriebenen, gebadeten reinen Gliedern, I 217, 12. ||

Der Lalitavistara erwähnt diesen Punkt weniger ausführlich: *sa paripūrṇānāṃ daśānāṃ māsānām atyayena mātur dakṣiṇapārśvān niṣkramati sma, smṛtaḥ saṃprajānann, anupalipto garbhamalair yathā nānyaḥ kaścid ucyate 'nyeṣāṃ garbhamala iti.* || Nach Verlauf voller zehn Monate kam er aus der rechten Seite der Mutter heraus, sich erinnernd, bewußt, nicht beschmutzt von den Unreinigkeiten einer Leibesfrucht, wie kein anderer, bei anderen wird von Un-

reinigkeit der Leibesfrucht gesprochen (?), ed. Lefmann S. 83, 9, ed. Rāj. M. S. 95, 4. ‖ Buddha prophezeit S. 87, 9 (ed. Lefm.), daß ungläubige Mönche einst sagen würden: Sehet ihr dieses Ungereimte[1]), der Bodhisattva, der im Mutterleib mit Kot, Urin und Schleim in Berührung gekommen ist (*uccāraprasāvamaṇḍoparimiśrasya*), hatte solche Macht! Und der war, aus der rechten Seite des Mutterleibes herauskommend, nicht beschmutzt von der Unreinigkeit der Leibesfrucht (*anupalipto garbhamalena*)!

17. *Yadā Ānanda Bodhisatto mātu kucchismā nikkhamati, dve udakassa dhārā antalikkhā pātubhavanti, ekā sītassa ekā uṇhassa, yena Bodhisattassa udakakiccaṃ karonti mātu cā ti.* ‖ Wenn der B. aus dem Leibe der Mutter herauskommt, erscheinen zwei Wasserströme aus der Luft, der eine von kaltem, der andere von warmem, womit sie an dem B. die Abwaschung vornehmen und an der Mutter, M., D. ‖ Ähnlich in der Nidānakathā: *Evaṃ sante pi Bodhisattasya ca Bodhisattamātuyā ca sakkāratthaṃ ākāsato dve udakadhārā nikkhamitvā Bodhisattassa ca mātu cassa sarīre utuṃ gāhāpesuṃ.* ‖ Obwohl es so war (d. i. obwohl der B. rein aus dem Mutterleibe herauskam), kamen doch zur Ehrung des B. und der Mutter des B. zwei Wasserströme aus der Luft und ließen dem B. und seiner Mutter das Ordnungsgemäße (?) zuteil werden, Jāt. I S. 53, 5. ‖

Im Buddhacarita des Aśvaghoṣa entspricht der Vers I 35: *khāt prasrute candramarīciśubhre dve vāridhāre śiśiroṣṇavīrye | śarīrasaukhyārtham anuttarasya nipetatur mūrdhani tasya saumye.* ‖ Aus dem Himmel hervorgeflossen, glänzend wie die Strahlen des Mondes, fielen zwei Wasserströme mit kühler und mit warmer Kraft | zum Wohlbehagen des Körpers auf das liebe Haupt dieses Allerhöchsten hernieder. ‖ Die zwei Wasserströme, die auf sein fleckenloses Haupt vom Himmel niederfallen, werden schon vorher, I 27, in einem Verse erwähnt, den ich für interpoliert halte, wie schon S. 127 begründet ist. Der Wortlaut ist fast derselbe: *tasya mūrdhni khān nirmale ca vinipetatur ambudhāre,* I 27.

Im Mahāvastu fehlt in einem ersten Gedichte die Angabe, daß die zwei Wasserströme aus der Luft kamen: *Saṃpratijāte Sugate jñātī udakārthikā vidhāvensuḥ | atha purato udupānā pūrā mukhato viṣyandensuḥ ‖ duve vāridhārā udgami ekā śītasya ekā uṣṇasya |*

1) Bei Lefm. S. 87, 16 *apūjyamānaṃ*, bei Rāj. M. S. 100, 3 *ayogyatamaṃ*.

yatra snapayensu Sugataṃ vigrahaṃ iva jātarūpasya. ‖ Als der Sugata geboren war, liefen die Verwandten fort, nach Wasser verlangend, da flossen vor ihnen aus einem Brunnen Wassermassen heraus. Zwei Wasserströme kamen hervor, einer von kaltem, einer von warmem, darin sie den Sugata badeten wie eine Statue von Gold[1]) (er war so rein wie eine solche), II 23, 4 = I 220, 19. In einem zweiten Gedichte aber wird gesagt, daß sie aus der Luft kamen: *duve vāridhārā nabhe udgamensu,* II 24, 20 = I 222, 12.

Im Lalitavistara wird dazu noch angegeben, wer diese zwei Wasserströme entstehen ließ: *Nandopanandau ca nāgarājānau gaganatale 'rdhakāyau sthitvā śītoṣṇe dve vāridhāre 'bhinirmitvā Bodhisattvaṃ snāpayataḥ sma.* ‖ Die Schlangenkönige Nanda und Upananda mit halbem Leibe[2]) am Himmelsgewölbe befindlich, schufen zwei Wasserströme, einen kalten und einen warmen, und badeten den B., ed. Lefm. S. 83, 21, ed. Rāj. M. S. 95, 19. Dasselbe steht in einem weiterhin eingefügten Gedichte, das zu den Quellen für die Prosa gehört: *api ca uragarājā śītoṣṇe dve*[3]) *vāridhāre śubhe vyamuñcatāntarīkṣe sthito ..* | und der Schlangenkönig ließ zwei schöne Wasserströme fließen, einen kalt und einen warm, im Luftraum stehend, ed. Lefm. S. 93, 3, ed. Rāj. M. S. 106, 5.[4])

18. *Sampatijāto Ānanda Bodhisatto samehi pādehi patiṭṭhahitvā uttarābhimukho sattapadavītihāre gacchati, setamhi chatte anubhīramāne sabbā ca disā viloketi āsabhiṃ ca vācaṃ bhāsati: Aggo 'ham asmi lokassa, seṭṭho 'ham asmi lokassa.* ‖ Nachdem der B., soeben geboren, sich mit gleichen Füßen fest hingestellt hat, geht er im Wechsel von sieben Schritten nach Norden und schaut, indem der weiße Sonnenschirm (über ihm) gehalten wird, nach allen Himmelsgegenden aus und spricht mit stiergleicher Stimme: „Ich bin der Erste der Welt, ich bin der Beste der Welt!" M., D. ‖[5])

Auch hier wieder hat die Nidānakathā zum Teil den alten Wortlaut beibehalten: *Manussānaṃ hatthato muccitvā pathaviyaṃ*

---

1) Vgl. oben S. 118.

2) So werden in den bildlichen Darstellungen die in der Luft schwebenden, gleichsam aus dem Himmel herausguckenden Götter dargestellt.

3) Lefm. gibt *śītoṣṇadve* (auch in der Prosastelle) und am Ende *sthitāḥ*.

4) Bildliche Darstellungen bei Foucher a. a. O. I 309.

5) Die sieben Schritte bei Foucher a. a. O. I 305. Auch *chattra* und *cāmara* fehlt in diesen bildlichen Darstellungen nicht.

patiṭṭhāya puratthimadisaṃ olokesi . . . *Evaṃ catasso disā ca catasso anudisā ca heṭṭhā uparīti dasa pi disā anuviloketvā attano sadisaṃ adisvā, ayaṃ uttarā disā ti sattapadavītihārena agamāsi Mahā-Brahmunā setacchattaṃ dhāriyamāno Suyāmena vālavījaniṃ aññehi ca devatāhi sesarājakakudhabhaṇḍahatthāhi anugammamāno, tato sattamapade ṭhito Aggo 'ham asmi lokassā ti ādikaṃ āsabhiṃ vācaṃ nicchārento sīhanādaṃ nadi.* ‖ Nachdem er sich von der Hand der Menschen frei gemacht, auf die Erde getreten war, schaute er nach der östlichen Gegend aus . . . Nachdem er so nach den vier Himmelsgegenden, den vier Zwischengegenden, nach unten, nach oben, also nach den zehn Himmelsgegenden ausgeschaut und seinesgleichen nicht gesehen, ging er (mit den Worten) „Dies ist die nördliche Gegend" im Wechsel von sieben Schritten, indem er durch den großen Brahmā den weißen Sonnenschirm, durch Suyāma den Wedel gehalten bekam[1]), und indem ihm andere Gottheiten mit den übrigen Zeichen der Königswürde in den Händen folgten; darauf bei dem siebenten Schritte still gestanden, ließ er das Löwengebrüll ertönen, indem er die stiergleiche Rede von sich gehen ließ, die mit den Worten beginnt: „Ich bin der Erste der Welt!" M., D. ‖

Auch das Mahāvastu gibt hier unverkennbar die alte Fassung wieder: *Saṃpratijāto Sugato samehi pādehi dharaṇim avatiṣṭhe* | *sapta ca padāni agamā sarvāṃ ca diśāṃ viloketi* ‖ *taṃ cāsya caṃkramantaṃ anvāgami vījanaṃ ca cchatraṃ ca* | *mā varaviduno kāye daṃśā maśakā ca nipatensuḥ.* ‖ Eben geboren, stellte sich der Sugata mit gleichen Füßen auf den Erdboden und ging sieben Schritte, und schaut nach allen Himmelsgegenden aus. Dem Dahinschreitenden folgten sein Fächer und Sonnenschirm nach, damit nicht Bremsen und Mücken auf den Körper des besten Wissenden niederflögen, II 22, 10 = I 220, 9.

An einer vorausgehenden Stelle mit anderen Versen wird auch der Grund der sieben Schritte angegeben, der Prosasatz stützt sich auf diese Verse:

---

1) Die Worte *Mahā-Brāhmuṇā setacchattaṃ dhāriyamāno* usw. entsprechen dem Loc. abs. *setamhi chatte anubhīramāne* in M. und D. Wörtlich müßte man wohl übersetzen: von Brahmā den weißen Sonnenschirm halten gemacht werdend. In den bildlichen Darstellungen halten weder der Knabe noch Brahmā oder Indra selbst den Sonnenschirm und den Wedel: sie schweben in der Luft oder eine andere Figur hält sie.

Bodhisatvo garbhāvāsapariśrānto sapta padāni kramati ||
Jātamātro ca vikrame sapta vikramate bhuvi | *diśāṃ ca praviloketi mahāhāsaṃ ca ūhati* ||
atra kiṃ kāraṇaṃ uktaṃ yaṃ sapta kramate kramān | *na ca aṣṭa na ca ṣaṣṭi atra āgamanaṃ śṛṇu* ||
garbhāvāsapariśrānto sarvalokahito muniḥ | *paścimo garbhāvāso yaṃ atha vegena prakrami* ||
taṃ tu saptapade nyaste devasaṃghābhilīyata | *sahasā lokapālebhyo aṃkena dhāriye muniḥ.* ||

Der B. schreitet vom Aufenthalt im Mutterleibe ermüdet sieben Schritte. (Es folgen die Verse): Sowie er geboren, schreitet er sieben Schritte auf der Erde. Und er blickt nach den Himmelsgegenden und schlägt ein großes Lachen auf. Warum wird hier gesagt, daß er sieben Schritte schreitet, und nicht acht und nicht sechzig? Vernimm den Hergang hier. Vom Aufenthalt im Mutterleibe war der der ganzen Welt wohlgesinnte Weise ermüdet; weil es der letzte Aufenthalt in einem Mutterleibe war, schritt er da mit Schnelligkeit vor. Als er aber zum siebenten Male den Fuß niedergesetzt, schmiegte sich an ihn die Götterschar, mit Gewalt wurde er von den Welthütern auf dem Schoße gehalten, II 20, 18 ff. = I 218, 17 ff. (ohne den ersten Satz in Prosa).[1]) — Die sieben Schritte, der Sonnenschirm, der Wedel werden auch in dem mit *Eṣā prasūṣyati* (II 24, 5 = I 221, 18) beginnenden Gedichte erwähnt: Nachdem

1) Bei dieser naiven Erklärung erscheint die Siebenzahl als zufällig. Die Sieben ist eine beliebte Zahl, vgl. das Pet. Wtb. unter *saptan*. Mancher wird geneigt sein, an die schon aus dem Veda bekannten drei Schritte des Viṣṇu zu denken, aber der Verfasser des alten Gedichtes hat nicht daran gedacht, denn er fragt nur, warum nicht acht, nicht sechzig. Im Buddhacarita I 33 knüpft sich an die Siebenzahl der Schritte ein Vergleich Buddha's mit dem Gestirn der sieben Ṛṣis an: *padāni sapta saptarṣitārāsadṛśo jagāma*. Aus diesem Vergleiche etwa zu schließen, daß Buddha astraler Natur sei, halte ich für logisch unberechtigt. Ein merkwürdiges Korrelat zu Buddha's sieben Schritten sind die sieben Schritte der Braut im Hochzeitsritual der Gṛhyasūtren: *Athainām aparājitāyāṃ diśi sapta padāny abhyutkrāmayatīṣa ekapady ūrje dvipadī rāyaspoṣāya tripadī māyobhavyāya catuṣpadī prajābhyaḥ pañcapady ṛtubhyaḥ ṣaṭpadī sakhā saptapadī bhava sā mām anuvratā bhava.* || Dann läßt er sie nach der nordöstlichen Himmelsgegend sieben Schritte hinausschreiten (indem er sagt:) Zum Safte sei einschrittig, zur Kraft zweischrittig, zur Reichtumsmehrung dreischrittig, zum Wohlsein vierschrittig, zu Nachkommen fünfschrittig, zu den Jahreszeiten sechsschrittig, als Freund sei siebenschrittig, so sei mir ergeben! Āśv. Gṛhy. I 7, 19, Pārask. I 8, 1, Śāṅkh. I 14, Mānava I 11, 18, Kauś. 76, 21; Ind. Stud. V 320.

der Weise kaum geboren im Geschlechte der Śākya sieben Schritte hier geschritten, nach den Himmelsgegenden geblickt hatte, lachte er auf: „Dies ist jetzt das eine letzte Dasein!" In der Luft aber ein leuchtender Sonnenschirm mit herrlichsten Edelsteinen und Perlen, in höchstem Glanze leuchtend, an einer hin und her bewegten Guirlande von Mandārava-Blumen hielten (ihn) viele Götter in der Luft. Den an Farbe der Muschel der eben aufgegangenen Sonne gleichen (*sabālārkaśaṃkhapratīkāśavarṇam*, vgl. *chatraratanaṃ* .. *śaśiśaṃkhatalopamaṃ* I 116, 10) Sonnenschirm von Gold hielten sie in der Luft, dann schwenkten sie hervorgeschleuderte Fächer; nachdem sie (sie) ergriffen, befächelten sie den Jina.

Im Lalitavistara finden sich diese Dinge an mehreren Stellen erwähnt. Zuerst ed. Lefm. S. 84, 2, ed. Raj. M. S. 96, 2: *Antarikṣe ca dve cāmare ratnacchatraṃ ca prādurbhūtaṃ* | *sa tasmin mahāpadme sthitvā caturdiśam avalokayati sma* | *caturdiśam avalokya siṃhāvalokitaṃ mahāpuruṣāvalokitaṃ vyavalokayati sma.* || In der Luft kommen zwei Büffelschwänze und ein Sonnenschirm mit Juwelen zum Vorschein. Nachdem er sich auf den großen Lotus (der nach seiner Geburt aus der Erde hervorgesprossen war) gestellt hatte, blickte er nach den vier Himmelsgegenden usw. || Dann folgt noch auf derselben Seite eine ausführlichere Stelle, ed. Lefm. S. 84, 15 bis S. 85, 10. Hier wird durchgeführt, daß er nach jeder Himmelsgegend sieben Schritte ging und dabei einen an ihre Namen anknüpfenden Ausspruch tat. Der Anfang lautet: . . . *aparigṛhīto Bodhisattvaḥ pūrvāṃ diśam abhimukhaḥ sapta padāni prakrāntaḥ* | *Pūrvaṃgamo bhaviṣyāmi sarveṣāṃ kuśalamūlānāṃ dharmāṇām* | *Tasya prakramata upary antarikṣe 'parigṛhītaṃ divyaśvetavipulachatraṃ cāmaraśubhe* (?)[1]) *gacchantam anugacchanti sma.* || Ohne gehalten zu werden (von Göttern oder Menschen) schritt der B. sieben Schritte nach der östlichen Himmelsgegend: „Ich werde vorangehend sein für alle im Heilvollen wurzelnden Zustände" (vgl. *pūrva* und *pūrvaṃgama*). Über dem Vorwärtsschreitenden, in der Luft, folgen dem Gehenden ein himmlischer weißer gewaltiger Sonnenschirm, ohne daß er gehalten ist, und zwei schöne Büffelschwänze. || Die Worte, die er spricht, nachdem er die sieben Schritte nach der west-

---

1) Für *śubhacāmare*? Vgl. jedoch den weiter unten S. 135 angeführten Vers, ed. Lefm. S. 94, 1.

lichen Himmelsgegend geschritten ist, verdienen noch hervorgehoben zu werden, da die ersten zwei Sätze denen der Pāli-Texte entsprechen, der dritte dem S. 133 aus dem Mahāvastu übersetzten Satze *ayaṃ dānim eko bhavo paścimo tti* entspricht: *Ahaṃ loke jyeṣṭho 'haṃ loke śreṣṭhaḥ, iyaṃ me paścimā* (vgl. vorher *paścimāṃ diśam abhimukhaḥ*) *jātiḥ, kariṣyāmi jātijarāmaraṇaduḥkhasyāntaṃ.* ‖ Ich bin der Vornehmste in der Welt, ich bin der Beste in der Welt, dies ist meine letzte Geburt, ich werde Geburt, Alter und Tod ein Ende machen. ‖ Überall kommt bei aller Variation auch traditioneller textlicher Zusammenhang zum Vorschein. Im Lalitavistara selbst können wir die Tradition ein Stück rückwärts verfolgen, denn in den, ed. Lefm. S. 91, 15 ff., ed. Rāj. M. S. 104, 12 ff. eingelegten älteren Gedichten[1]), die als eine Quelle der Prosa anzusehen sind, finden sich alle diese Angaben, nur stehen die Verse insofern noch auf einem älteren Standpunkte, als sie den Bodhisattva nur einmal die sieben Schritte schreiten lassen: *Kṣipanti marutaḥ puṣpaṃ jāte 'smin naranāyake | krama saptapadāṃ vīraḥ kramate balavīryavān.* ‖ Die Götter werfen Blumen, als dieser Führer der Männer geboren war; der starke Held schreitet sieben Schritte, ed. Lefm. S. 93, 10. ‖ Der nach der Geburt des Bodhisattva emporgesprossene große Lotus (ed. Lefm. S. 83, 19), auf dem stehend er nach den vier Himmelsgegenden sieht (S. 84, 3), ehe er die sieben Schritte geht, findet sich S. 92, 18: *padmu ruciracitru abhyudgato, yatra cakrāṅkacitrebhiḥ padbhyāṃ sthito 'pi nāyakaḥ | sapta pada kramitva brahmasvaro muñci ghoṣottamaṃ, jarāmaraṇavighāti vaidyottamo bheṣyi sattvottamaḥ.* ‖ Ein hellglänzender Lotus erhob sich, auf dem der Führer mit dem durch das Radmal gezeichneten Füßen stand; nachdem er sieben Schritte geschritten, ließ er den Brahmaton erklingen, den höchsten der Laute: „Der Vernichter von Alter und Tod, der beste der Ärzte werde ich sein, das höchste der Wesen. ‖ Dasselbe wird S. 93, 16 mit Variation noch einmal gesagt, und daran schließen sich dann die anderen Aussprüche: *Vyavalokayitvā ca viśālado diśāṃ* (*viśārado diśas,* Raj. M. S. 106, 18) *tato girāṃ muñcati arthayuktāṃ | Jyeṣṭho 'haṃ sarvalokasya śreṣṭho loke*

---

1) Wie nicht nur das veränderte Versmaß, sondern auch die sachlichen Wiederholungen anzeigen, sind S. 93, 6 Verse eines anderen Gedichtes eingeschoben. S. 94, 4 wird das in dem langen Versmaße abgefaßte Gedicht fortgesetzt.

vināyakaḥ, iyaṃ ca jātir mama paścimā iti. || Und nachdem der Einsichtige nach den Himmelsgegenden geblickt hatte, ließ er darauf den bedeutungsvollen Ausspruch ertönen: „Ich bin der Vornehmste der ganzen Welt, der beste Führer in der Welt, und dies ist meine letzte Geburt!“ Sonnenschirm und Büffelschwänze werden nur kurz erwähnt, ed. Lefm. S. 94, 1, ed. Rāj. M. S. 107, 7: *Śvetaṃ ca vipulaṃ chatraṃ cāmarāṃśca subhāmbarān | antarikṣe gatā devāḥ snāpayanti nararṣabhaṃ.* || Der Vers ist wohl korrupt überliefert, aber die Epitheta zu *chatraṃ* sind dieselben wie in der Prosa, s. oben S. 133.

Auch in Aśvaghoṣa's Buddhacarita erscheinen alle die Dinge, die unter Nr. 18 des alten Pāli-Textes zusammengefaßt sind (s. S. 130). Die sieben Schritte werden I 33 erwähnt, das Ausschauen nach allen Himmelsgegenden und die ersten Worte 34, der weiße Sonnenschirm (*pāṇḍaram ātapatram*) 37, der Fächer (*vījani*) oder die Büffelschwänze (*cāmara*) der anderen Quellen sind durch *yam avyajan* (den sie befächelten) in Vers 38 angedeutet. Aśvaghoṣa kannte die buddhistische Tradition sehr genau und hat sie frei in brahmanischen Kunstversen dargestellt, wie auch die folgende Übersetzung der hier in Betracht kommenden Verse erkennen lassen wird:

32. Denn mit dem aufflammenden Glanze seiner Glieder stahl er wie die Sonne den Glanz der Leuchte, | und die liebliche Farbe des kostbaren Goldes an sich habend erhellte er alle Himmelsgegenden. ||

33. Nicht schwankende (Schritte), (Schritte,) unter denen Lotusblumen aufgingen, dröhnende, mit weitem Ausschreiten, | in derselben Weise feste Schritte ging der dem Gestirn der sieben Ṛṣis Ähnliche sieben. ||

34. Und „Zur Erkenntnis bin ich geboren, zum Heile der Welt, so ist diese meine letzte Geburt“, | so sprach er wahre wohltuende Worte, nachdem er, der den Gang des Löwen hat, nach den vier Himmelsgegenden ausgeschaut hatte. ||

35. Aus dem Himmel hervorgeflossen, wie Mondstrahlen glänzend, fielen zwei Wasserströme mit kalter und warmer Kraft | zum Behagen des Körpers nieder auf das liebe Haupt dieses Allerhöchsten, ||

36. aus Ehrfurcht vor dem mit goldenen Lotusblumen in den Händen die Fürsten der Yakṣa dastanden, umgebend | den auf dem mit herrlichem Baldachin, mit von Gold strahlendem Gestell, mit Füßen von Beryll ausgestatteten Lager liegenden; ||

37. vor welches Sohnes der Māyā Majestät mit gesenkten Häuptern, die Himmelsbewohner in der Luft | den weißen Sonnenschirm hielten und für die Erkenntnis die höchsten Segenswünsche murmelten; ||

38. den die großen Schlangengötter, die aus Verlangen nach der hervorragenden Heilslehre (schon) bei den früheren Buddhen das Amt ausgeübt hatten, | befächelten, die Augen voll Hingebung, und mit Mandārablumen überschütteten. ||

39. Von der Herrlichkeit der Geburt des Tathāgata befriedigt, freuten sich die Śuddhādhivāsa-Götter reinen Wesens, | obwohl (bei ihnen jede) Erregung vergangen war, zum Heile (?) der in Leid versunkenen Welt. ‖ [1])

40. Bei dessen Geburt die Erde mit ihren Pfählen von Bergkönigen erbebte wie ein vom Winde gepeitschtes Schiff, | und ein blaue und rötliche Lotusblumen enthaltender Regen zusammen mit Sandelpulver aus dem wolkenlosen Himmel fiel. ‖

41. Dem Gefühl wohltuende angenehme Winde wehten, himmlische Gewänder herunterfallen lassend; | dieselbe Sonne glänzte in ungewöhnlicher Weise, es leuchtete mit lieber Flamme unbewegt das Feuer. ‖

Es wird dann noch von anderen wunderbaren Erscheinungen berichtet. Hier sei nur noch auf die Beziehungen aufmerksam gemacht, die sich in den übersetzten Versen des Buddhacarita zum Lalitavistara nachweisen lassen, besonders zu den Gedichten ed. Lefm. S. 92 ff. Mit *mahārhajāmbunadacāruvarṇaḥ* Vers 32 vgl. *kanakagirinikāsa* Lal. S. 92, 12. Die gelbliche Farbe seines Körpers ist es, die oft mit der des Goldes verglichen wird.[2]) Mit *vidyotayām āsa diśaśca* Vers 32 vgl. *ābha muktā śubhā* S. 72, 14, *prabhā ca rucirā muktā* S. 73, 8. Schon im Leibe der Mutter ist sein Körper wie Gold, Lal. S. 67, 15, und strahlt er überallhindringenden Glanz aus, S. 66, 20 ff.[3]) Mit *abjasamudgatāni ... padāni* Vers 33 vgl. *pādau nikṣipate yatra bhūmau padmavarāḥ śubhāḥ abhyudgacchantato* (?) *mahyāṃ sarvaratnavibhūṣitāḥ* (wo er die beiden Füße auf den Boden setzt, erhoben sich darauf herrliche Lotusblumen auf der Erde, geschmückt mit allen Edelsteinen) Lal. S. 93, 12. Mit *antyā tathotpattir iyaṃ mama* Vers 34 vgl. *iyaṃ ca jātir mama paścimā* Lal. S. 93, 18. Mit *caturdiśaṃ siṃhagatir vilokya vāṇīṃ ca bhavyārthakarīm uvāca* Vers 34 vgl. *vyavalokayitvā ca viśālado diśāṃ tato girāṃ muñcati arthayuktāṃ* Lal. S. 93, 16. Vers 35 ist schon

1) Vers 39 ist vielleicht interpoliert, da er die Reihe der Relativsätze unterbricht, die sich an *anuttarasya .. tasya* in Vers 35 anschließen. Oder er ist nicht richtig überliefert, der Dativ *hitāya* ist Konjektur.

2) Die gelbliche Farbe galt auch bei anderen Menschen als eine Schönheit. Der Knabe, dessen Geburt im Divyāvadāna S. 2 erzählt wird, ist auch *gauraḥ kanakavarṇaḥ*, lin. 26. Vgl. hierzu die Ausführungen weiter unten in Kapitel X (Chaddanta).

3) An solchen Stellen werden die Solar- und Astralmythologen einsetzen. Allein Buddha ist auch in seiner verherrlichten Gestalt nicht Sonnengott in seinem Kerne. Buddha steht über jedem Gotte, er wird im Lalitavistara, ed. Lefm. S. 81, 20 *atideva*, Übergott, genannt. Vor seinem Glanze erbleicht der Glanz von Sonne und Mond, *yathā vitimirā cābhā ravicandrasuraprabhāḥ*, Lal. S. 97, 7.

S. 129 erwähnt. Die Situation von Vers 36, daß der Bodhisattva auf einem kostbaren Lager ruht und göttliche Wesen ihn umstehen, findet sich in den anderen Quellen an dieser Stelle der Legende nicht. Daß Himmelsbewohner (*divaukasaḥ*) den Sonnenschirm hielten, Vers 37, und die Schlangenkönige[1]) den Bodhisattva befächelten, Vers 38, ist in dieser Weise in den anderen Quellen nicht verteilt. Im Lalitavistara S. 94, 1 ist der Text nicht deutlich, wie schon oben S. 135 bemerkt wurde. Dem Inhalte der Verse 41 und 42 Entsprechendes findet sich besonders Lal. S. 85, 18ff.: Aus dem wolkenlosen Himmel fiel langsam ein feiner Regen nieder (*apagatameghācca gaganāc chanaiḥ sūkṣmasūkṣmo devaḥ pravarṣati sma*). Für das Gefühl recht angenehme, milde Winde voll Wohlgeruch wehten, die mannigfachen Regen von himmlischen Blumen, Gewändern, Schmuck, wohlriechenden Pulvern mit sich führten. Vgl. noch in den Versen Lal. S. 92, 16: Hunderttausend Unsterbliche warfen Blumen, ließen Gewänder umherfliegen. Im Buddhacarita war das Überschütten mit Blumen schon in Vers 38 erwähnt.

Hiermit sind die der Geburtslegende gewidmeten Sätze der beiden Sutten des Pāli-Kanons erschöpft. Bei der Vergleichung der Texte ist wieder ein weitgehender literarischer Zusammenhang hervorgetreten, der sich auch auf Aśvaghoṣa's Buddhacarita erstreckt. Die späteren Texte beruhen auf einer Tradition, die bis in den Pāli-Kanon zurückverfolgt werden kann. Schon zur Zeit der Entstehung der Texte des Dīgha- und Majjhima-Nikāya gab es eine märchenhaft ausgeschmückte und dogmatisch gestaltete Geburtslegende. Der fortdauernde Einfluß der alten Pāli-Form zeigt sich nicht nur in der Sache, sondern auch in zahlreichen wörtlichen Anklängen und Übereinstimmungen, die bei der Vergleichung in die Augen springen.[2])

---

1) Nach dem Lalitavistara ließen die Schlangenkönige die beiden Wasserströme fließen, s. oben S. 130.

2) W. GEIGER ist in seinem Buche Dīpavaṃsa und Mahāvaṃsa (Leipzig 1905, soeben auch in einer englischen Übersetzung von ETHEL M. COOMARASVAMY erschienen, Colombo 1908) bei der Quellenuntersuchung zu ganz ähnlichen Ergebnissen gelangt. Besonders wichtig ist S. 28ff. der Abschnitt „Der erweiterte Mahāvaṃsa", weil wir hier an einem Beispiele mit unseren Augen sehen, daß und wie indische Werke durch neue Einfügungen erweitert worden sind.

Der älteste Bericht über Buddha's Geburt ist im Majjhima Nikāya dem Ānanda in den Mund gelegt. Aber Ānanda hat ihn von Buddha selbst gehört, denn jeder einzelne Abschnitt beginnt mit dem Satze: *Sammukhā me taṃ, bhante, Bhagavato sutaṃ, sammukhā paṭiggahītaṃ*, Aus des Bhagavā Munde habe ich dies gehört, aus seinem Munde vernommen. Daß Ānanda auf dem ersten Konzil zu Rājagaha so gesprochen haben sollte, halte ich für ausgeschlossen. Aber zur Zeit des Asoka, im 3. Jahrh. v. Chr., ist diese Tradition gewiß schon vorhanden gewesen. Am Schlusse jedes Abschnitts sagt Ānanda: *Idam ahaṃ, bhante, Bhagavato acchariyaṃ abbhutadhammaṃ dhāremi*, Dies bewahre ich als eine staunenswerte, wunderbare Eigentümlichkeit des Bhagavā. Davon der Titel *Acchariyabbhutadhammasuttaṃ.*[1])

Allerdings ist alles, was hier erzählt wird, wunderbar genug. Der Bodhisatta erscheint als ein Wunderkind. Aber das Mythische und Wunderbare ist doch auf den Grundstock einer gewöhnlichen menschlichen Geburt aufgepfropft.

Im höheren Sinne wird die Geburt des Bodhisatta erst dadurch zu einer in ihrem Kerne wunderbaren, daß der Vater ausgeschaltet wird. Dies ist in der ältesten Darstellung noch nicht klar ausgesprochen, wohl aber finden sich schon hier die Anknüpfungspunkte. Auch die Mutter wird zu einem Wesen von besonderer Reinheit und Güte. Zunächst nachdem sie den Bodhisatta empfangen hat, lebt sie von selbst den strengsten Geboten und religiösen Vorschriften entsprechend, steigt kein Gedanke an den Mann in ihr auf (s. oben S. 113 ff., Nr. 7, 8). Der Bodhisatta wird vollkommen rein geboren, ohne durch Schleim oder Blut verunreinigt zu sein (Nr. 16). Der treibende Gedanke ist offenbar der, daß ein so reines Wesen wie der Buddha auch in vollkommener Reinheit des Leibes und der Seele empfangen und geboren worden sein muß. Auch der Person der Mutter hat sich diese Forderung der vollkommenen Reinheit bemächtigt. Sie stirbt am 7. Tage nach der Geburt des Bodhisatta (Nr. 11). Nach der

1) Eine Nachwirkung dieses Sutta ist, daß Ānanda auch in der Geburtslegende des Lalitavistara, in Adhy. VI und VII, mehrmals unerwartet den Buddha anredet oder von diesem angeredet wird, wo es sich um Wunderbares bei der Geburt oder im Wesen des Buddha handelt: ed. Lefm. S. 60, 13 (sein erstes Wort ist *Āścaryam*), S. 73, 2 (Buddha hat dem Ānanda den Ratnavyūha gezeigt), S. 87, 3.

Nidānakathā ist dies ein Gesetz für jeden Bodhisatta, denn nachdem sie einen solchen in sich getragen hat, darf sie keinen anderen in sich tragen (s. oben S. 118ff.). Nach dem Mahāvastu II 3 nimmt der Bodhisatta schon bei seiner Ausschau nach der Mutter darauf Rücksicht, daß sie eine Frau sein muß, die nur noch 10 Monate und 7 Tage zu leben hat. Nach dem Lalitavistara soll die Mutter eines Bodhisattva eine Frau (*strī*) sein, die noch nicht geboren hat (*aprasūtā*, ed. Lefm. S. 25, 10, ed. Rāj. M. S. 27, 13), und ist die Gattin des Königs Śuddhodana eine solche, die noch nicht geboren hat und ohne Söhne und Töchter ist (*aprasūtā apagataputraduhitṛkā*, ed. Lefm. S. 26, 16). Daß es sich hier um den Niederschlag eines solaren Mythus handele, wie L. DE LA VALLÉE POUSSIN annimmt[1]), wird durch die Buddhalegende selbst in keiner Weise nahegelegt. Ich halte es nicht für leichtgläubig, der Tradition einfach zu glauben, daß die Mutter des historischen Buddha wirklich bald nach seiner Geburt gestorben ist. Eine Tatsache verliert nicht dadurch ihre Glaubwürdigkeit, daß sie weiterhin dogmatisch verwendet worden ist, wie hier zu dem Dogma, daß die Mutter eines jeden Bodhisattva sieben Tage nach seiner Geburt stirbt. Im Gegenteil, ein so früh auftretendes Dogma muß einen bestimmten Anhalt gehabt haben. Auch das spricht für ihren frühen Tod, daß sie eben nur in der Geburtslegende eine Rolle spielt. Sie tritt erst hervor, als man anfing, sich mit der Geburt des Buddha eingehender zu beschäftigen. Ihr Name *Māyā devī*, Königin M., taucht im Kanon erst in dem aus späteren Zeiten stammenden Buddhavaṃsa auf, in dem die buddhistische Mythologie schon voll entwickelt ist. Da sie eben früh gestorben ist, konnte man in der echten alten Tradition nicht viel von ihr wissen. Im Lalitavistara, ed. Lefm. S. 26, 15, wird sie die Tochter des Śākya-Oberherrn (*Śākyādhipati*) Suprabuddha genannt. Auch das kann, wenn auch erst in späteren

---

1) Le Bouddhisme et les Évangiles Canoniques S. 23, Anm. 1: „Il n'est pas douteux que nous ayons affaire ici à une ancienne conception mythologique. La naissance du soleil est fatale à l'aurore, sa mère, qui est fécondée par le soleil comme Māyā l'est par le Bouddha, comme Aditi l'est par Viṣṇu. Voir SENART, Légende du Buddha, 2e éd. p. 280." Solche Auffassungen sind mir in hohem Grade zweifelhaft. SENART selbst hat in seiner neuesten Schrift „Origines Bouddhiques" S. 6ff. seine Anschauung im allgemeinen so ausgesprochen: „Le Bouddha, Gautama ou Śākyamuni, est certainement un personage historique et réel; il est cependant dans la tradition le héros de récits mythiques d'origine et de caractère."

Werken berichtet, alte Tradition sein. Aber der Name! Es ist zuzugeben, daß sich sonst keine Frau in Indien *Māyā* genannt hat. Hier scheint den Mythologisten ein guter Anhalt für ihre Theorie gegeben zu sein. KERN nennt sie daher „die große Mutter, die göttliche Māyā, die Magna Dea", Buddhismus I 223. Befragen wir aber die Texte selbst, so ist in diesen von einer göttlichen Natur der Māyā nicht die Rede. Die Buddhisten selbst haben diesen Namen in ganz anderer Richtung gedeutet. Das erste, was wir im Lalitavistara, ed. Lefm. S. 26, von der Māyā erfahren, ist, daß sie ein Ausbund weiblicher Tugend und Schönheit war.[1]) Dasselbe, nur etwas weniger ausführlich, ist schon in dem (S. 27) eingelegten älteren Gedichte gesagt. Dort wird auch gleich bei der Angabe ihres Namens dessen Erklärung gegeben, S. 28, 8: *manoramā māyakṛteva bimbaṃ nāmena sā ucyati Māyā devī* | herzerfreuend, wird sie wie ein von Zauberkunst geschaffenes Gebilde mit Namen Māyā devī genannt. Daraus sind in der Prosa S. 27, 11 die Worte geflossen: *strīratnarūpaprativiśiṣṭā māyānirmitam iva bimbaṃ Māyā-nāmasaṃketā* | ausgezeichnet durch die Schönheit des herrlichsten Weibes wie ein von Zauberkunst geschaffenes Gebilde hat sie nach Übereinkunft den Namen Māyā erhalten. So könnte man *-saṃketā* wörtlich übersetzen und hier angedeutet finden, was mir wahrscheinlich ist, daß nämlich der Name Māyā der Mutter Buddha's erst später gegeben worden ist. Da Buddha ein Mensch war, muß er eine Mutter gehabt haben. Deren wirklicher Name war verschollen oder genügte nicht, als man anfing, die Mutter des Bodhisattva zu verherrlichen. Ähnliche Verhältnisse bestehen bei der Gattin Buddha's. Diese wird zu ältest immer nur *Rāhulamātā* genannt, so auch noch in der Nidānakathā, Jāt. I, 54, 6, denn sie war nur als die Mutter Rāhula's von Bedeutung. Ihr wirklicher Name ist unsicher, indem sie im Buddhavaṃsa *Bhaddakaccā*, sonst aber *Yaśodharā* (z. B. Mahāvastu II 25, 12) oder *Yaśovatī* (z. B. Lalitavistara ed. Lefm. S. 95, 9) genannt wird.

Daß Buddha's Mutter früh gestorben ist, spricht sich auch darin aus, daß für Buddha's Erziehung die *Mahāprajāpatī Gautamī*, die Schwester der Māyā, eingesetzt wurde, Lal. ed. Lefm. S. 100, 14.

---

1) Ihre Schönheit wird mit einer fast an das Kāmaśāstra erinnernden Gründlichkeit beschrieben.

Auch *Mahāprajāpatī* ist als weiblicher Name ohne seinesgleichen und klingt wie ein Phantasiename, aber er findet sich schon im Vinayapiṭaka, Mahāvagga X 5, 7 und Cullavagga X 1, 1, wo erzählt wird, daß Buddha auf ihr Betreiben auch Nonnen in seine Gemeinde aufgenommen hat. Er bezeichnet die Erzieherin Buddha's als „die große Hausfrau", vgl. *pajāpatī* „Frau" Mahāvagga I S. 23, Dīgha II S. 330, usw. Das Epitheton *Gautamī* drückt ihre Zugehörigkeit zu Buddha's Schule aus.

Die Entwickelung der Buddhalegende ist von durchaus menschlichen Verhältnissen ausgegangen. Noch im Lalitavistara wird an einer Stelle ausdrücklich betont, daß Buddha ein Mensch war, wenn er auch unter abnormen Nebenumständen geboren wurde. In dem merkwürdigen Abschnitte, in dem Buddha das Auftreten ungläubiger Mönche prophezeit — zur Zeit des Lalitavistara war eben solcher Unglaube vorhanden — lesen wir, ed. Lefm. S. 87, 20 ff., ed. Rāj. M. S. 100, 8 ff.: Segensreich ist das Eintreten solcher Wesen in einen Mutterleib. Und in einem Mutterleibe befindlich tritt der Bodhisattva aus Mitleid mit den Wesen in der Menschenwelt ins Dasein, nicht als ein Gott setzt er das Rad der Heilslehre in Bewegung. Warum das? Damit, o Ānanda, die Wesen nicht in Trägheit verfallen. (Indem sie sagen:) „Ein Gott ist dieser Bhagavān, Tathāgata, Meister, Vollkommenerleuchtete, wir aber sind nur Menschen, wir sind nicht imstande, seine Stellung auszufüllen," würden sie in Trägheit verfallen. ‖ Daß aber Menschen durch ihr Verdienst den Göttern gleiche Macht erlangen können, ist in Indien uralter, schon brahmanischer Glaube, man braucht nur an die brahmanischen Asketen zu erinnern, deren Macht den Göttern sogar gefährlich werden konnte. Cyavana lähmte dem Indra den Arm, als dieser den Donnerkeil auf ihn schleudern wollte. Buddha ist nach indischem Glauben in zahllosen früheren Existenzen auch als Gott durch Götterhimmel gegangen, aber auf Erden war er ein Mensch, mit der Begabung eines Bodhisattva, die aber nicht im Sonnengotte wurzelt. Den Buddha als einen Sonnengott zu bezeichnen oder ihn vom Sonnengotte abstammen zu lassen, ist ganz unindisch. Zu solchen Anschauungen kann man nur gelangen, wenn man willkürlich von außen das mythologische, babylonische oder sonstwo geknüpfte Fangnetz über die Dinge wirft. Auch in Indien selbst hat sich skeptischer Zweifel geregt, aber in ganz

anderer Richtung. Schon zur Zeit des dritten Konzils unter Asoka, im 3. Jahrh. v. Chr., vertrat die Sekte der Vetulyaka die Lehre, daß Buddha, nachdem er im Tusita-Himmel ins Dasein getreten; dort wohnte, in die Menschenwelt ging, aber hier nur eine zauberisch geschaffene Gestalt zeigte[1] (*Bhagavā Tusitabhavane nibbatto tattheva vasati manussalokaṃ āgacchati nimmitarūpamattakaṃ panettha dassetīti*), Kathāvatthuppakaraṇa ed. Minayeff, XVIII 1, Journal P. T. S. S. 171. Bemerkenswert sind auch die Fragen, durch welche diese Lehre im Kathāvatthu selbst zurückgewiesen wird: Gibt es nicht von Buddha genannte (*Buddhavuttāni*) Heiligtümer, Erholungsstätten, Klöster, Dörfer, Orte, Städte, Königreiche, Länder? ... Ist nicht der Bhagavā im Lumbinī-Park geboren, am Fuße des Bodhibaumes zur Erkenntnis gelangt, hat er nicht in Benares das Rad der Heilslehre in Bewegung gesetzt, hat er nicht beim Cāpāla-Heiligtum die Disposition zu längerem Leben aufgegeben, hat der Bhagavā nicht in Kusinārā vollkommen aufgehört zu existieren? Kathāv. ed. Taylor XVIII 1, 1 und 2. Ähnlich wie wir es tun, wird hier Buddha's Menschentum durch den Hinweis auf seine in den ältesten Quellen erzählten, auf dem festen Boden der indischen Länder erfolgte menschliche Wirksamkeit gewahrt.

Im Mahāpadānasuttanta I 12 und III 30 (Dīgha II S. 7 und 52) sagt Buddha selbst, daß *Suddhodano nāma rājā* sein Vater war, ohne jede Einschränkung. Im Mahāvagga I 54, 1—6, vielleicht der ältesten Stelle, wird er *Suddhodano Sakko* genannt, im Nālakasutta des Suttanipāta Vers 685 heißt er einfach *Suddhodana*. Selbst die späteren Texte, in denen sich die Tendenz zeigt, den Vater auszuschalten, enthalten noch Abschnitte, in denen von Suddhodana als dem Vater des Bodhisattva ohne jede Einschränkung die Rede ist. Diese Abschnitte stammen inhaltlich aus einer Zeit, in denen der Boden der natürlichen Verhältnisse noch nicht verlassen worden war. Dies betrifft namentlich die Geschichte von der vier- oder fünffachen Ausschau, die der Bodhisattva vom Himmel aus hält, s. oben S. 109 unter Nr. 3. In der Nidānakathā sagt der Bodhisatta: *Suddhodano nāma rājā me pitā bhavissatīti*, Jāt. I 49. Im Mahāvastu II 2, 18 sagt er: *Ayaṃ rājā Śuddhodano*

1) Also einen menschlichen Scheinleib. Es erinnert dies an den Doketismus in der Geschichte der christlichen Dogmatik.

mama yogyo pitā. Im Lalitavistara findet sich zwar dieser Satz nicht, ist aber doch die Ausschau nach dem *kula,* bei der Vater und Mutter in Betracht gezogen werden, dieselbe, ed. Lefm. S. 23, 9ff., und wird der *rājā Śuddhodana* noch eingehender als in den anderen Texten gepriesen, S. 26, 6ff. Daß aber nicht bloß auf den Glanz und die Makellosigkeit der Familie Rücksicht genommen werden sollte, sondern auch auf die Zeugungskraft des Vaters, geht aus den Worten hervor, mit denen Sumitra, König von Mithilā, abgelehnt wird: als jetzt zu alt, sei er nicht imstande, Nachkommenschaft zu erzeugen, und habe er schon zu viele Söhne (*ativṛddho na samarthaḥ prajām utpādayitum atibahuputraśca*) S. 22, 19.

Kapitel VIII.

Die Zutaten der späteren Texte.

Die große religionsgeschichtliche Bedeutung der Buddha-Legende besteht darin, daß wir Schritt für Schritt in den Quellen die Entwickelung der buddhistischen Dogmatik verfolgen können. Das vorausgehende Kapitel schloß mit dem Nachweis, daß man nicht von allem Anfang an daran gedacht hat, den Vater bei der Geburt Buddha's auszuschalten. Auch ist mir keine Stelle bekannt, in der ausdrücklich gesagt würde, daß Śuddhodana keinen Anteil an der Geburt des Bodhisattva gehabt habe, aber die Erzählung in der Nidānakathā, im Mahāvastu und im Lalitavistara spitzt sich darauf zu. Śuddhodana tritt mehr und mehr zurück, und Māyā, von der man in der ältesten Zeit wenig wußte, tritt mehr und mehr in den Vordergrund. Die Ausschaltung des Vaters hängt eng mit dem Traume der Māyā zusammen. Ehe wir diese Erzählung genauer verfolgen, werfen wir einen Blick auch auf die übrigen Zutaten, die sich in den späteren Quellen finden, weil auch eine Vergleichung der Werke in dieser Hinsicht einen wissenschaftlichen Nutzen abwirft.

Von der späteren Ausschmückung hat das immer stärker werdende Hereinspielen der Götterwelt für uns am wenigsten Interesse. Der Verfasser des Mahāvastu und mehr noch der des Lalitavistara können sich nicht genug darin tun, bei jeder Situation Tausende, Millionen von Göttern und Göttinnen, von Bodhisattven herbeieilen zu lassen, sei es, um die Lehre des Bodhisattva schon im Himmel zu hören oder um ihn und seine Mutter auf Erden zu behüten, oder sie zu preisen, oder ihnen zu dienen. Das ist zwar Mythologie, aber nicht die Mythologie, die göttliche Gestalten schafft, sondern märchenartige Erfindung, bei der die Götterscharen, abgesehen von der indischen Massenhaftigkeit, den Feen des ein-

fachen Märchens oder den Engeln der christlichen Legenden vergleichbar sind.

Abgesehen also von dem Traum der Māyā und der Empfängnis sowie von der Anteilnahme der Götter sind in der Nidānakathā die folgenden Zutaten zu bemerken. Nachdem der Bodhisatta in den Leib der Mutter eingetreten, erbebt die Erde und werden 32 Vorzeichen (*pubbanimittāni*) beobachtet, die Jāt. I 51, 3—28 aufgezählt sind: unermeßlicher Glanz verbreitet sich, die Blinden sehen, die Tauben hören, die Stummen reden, die Buckeligen werden gerade, die Lahmen gehen usw. Nachdem der Bodhisatta sein erstes Wort gesprochen, wird erzählt, daß er in drei Existenzen sofort nach der Geburt seine Stimme erhoben hat, Jāt. I 53, 19 bis 54, 3. Zu gleicher Zeit mit ihm werden geboren die Rāhulamātā, sein Diener Channa, der Minister Kāḷudāyi, beide daselbst *amacca* genannt, sein Pferd Kanthaka, der Baum, unter dem er die höchste Erkenntnis erlangte, und vier Schatzkrüge (*nidhikumbhiyo*).[1])

Die eben erwähnten 32 Vorzeichen der Nidānakathā finden sich im Mahāvastu in der Geburtsgeschichte nicht, wohl aber im Lalitavistara, wenn auch erst nach der erfolgten Geburt, ed. Lefm. S. 85, 11 bis 86, 17, ed. Rāj. M. S. 97, 13 bis 98, 20. Sie werden daselbst *ṛddhiprātihāryāṇi*, Wunder der übernatürlichen Kraft (des Bodhisattva), genannt, die nicht nur erscheinen, wenn der Bodhisattva zu seinem letzten Dasein geboren wird, sondern auch, wenn er die höchste Erkenntnis erreicht. Ihre Aufzählung gehört also zu den mehrfach verwendbaren Schmuckstücken der Erzählung. Vom literarischen Standpunkt aus angesehen kann sie den *varṇana*, Schilderungen, zugerechnet werden, die auch den Schmuck, *alaṃkāra*, der in Sanskrit abgefaßten Kunstdichtung bilden. Hier liegt wieder ein Zusammenhang zwischen der buddhistischen und brahmanischen Literatur vor, nicht bloß in der allgemeinen Neigung zum Stereotypen, die uns in mannigfacher Weise schon in den Sutten des Pāli Tipiṭaka entgegentritt, sondern auch in den Stoffen, mit denen man ein literarisches Werk auszuschmücken liebte. Für die Stoffe der *varṇana*, die in Daṇḍin's Kāvyādarśa I 14 ff. angeführt werden,

1) Über bildliche Darstellungen dieser „naissances simultanées" s. FOUCHER, L'Art Gréco-Bouddhique I 316 ff.

kann man manches Beispiel, manchmal vielleicht das älteste uns erhaltene, in der buddhistischen Literatur nachweisen. Im vorliegenden Falle ist ungefähr die Hälfte der Wundererscheinungen in der Nidānakathā und im Lalitavistara dieselbe, wobei sich auch Anklang im Wortlaut findet. Die Variation der Texte und dann wieder ihre Ähnlichkeit erklärt sich aus der freien Benutzung älterer Quellen. Man vergleiche . . . *andhā cakkhūni paṭilabhiṃsu, badhirā saddaṃ suṇiṃsu* Jāt. I 51, 7 mit *cakṣurvikalaiśca sattvaiś cakṣuḥ pratilabdhaṃ, śrotravikalaiśca sattvaiḥ śrotraṃ* Lal. S. 86, 8; *sabbadisā vippasannā ahesuṃ* Jāt. I 51, 15 mit *vyapagatatamorajodhūmanīhārāśca sarvā diśaḥ suprasannā virājante sma* Lal. S. 85, 20; *pitti-* (korrekt *piti-*, skr. *pitṛ-*) *visaye khuppipāsā vūpasami* Jāt. I 51, 11 mit *yamalokikānāṃ sattvānāṃ kṣutpipāsādiduḥkhaṃ vyupaśāntam abhūt* Lal. S. 86, 13. — Zu den älteren Quellen hierfür gehört ein Gedicht, das im Lalitavistara erst an einer späteren Stelle eingelegt ist, ed. Lefm. S. 97, ed. Rāj. M. S. 111. Es enthält zwar nicht alle, aber doch einen großen Teil der 32 Vorzeichen. Da es mit einem *ca* beginnt, so scheint es nicht vollständig zu sein und könnte der weggelassene Anfang noch andere Vorzeichen enthalten haben. Das erste Vorzeichen *apāyāśca yathā śāntāḥ* entspricht dem aus der Prosa vorhin zuletzt erwähnten. Auch andere Entsprechungen sind leicht zu finden: *paśyanty anayanā yadvacchrotrahīnāḥ sruṇanti ca* S. 97, 9 entspricht dem oben an erster Stelle erwähnten; man vergleiche noch *ravicandrasuraprabhāḥ abhibhūtā na bhāsante* S. 97, 7 mit *sarvacandrasūryaśakrabrahmalokapālaprabhāścābhibhūtā abhūvan* S. 85, 22, *unmattakāḥ smṛtīmantaḥ* S. 97, 10 mit *unmattaiśca smṛti(ḥ) pratilabdhā* S. 86, 8 u. a. m. Daß der Verfasser des Lalitavistara verschiedene Tradition in sein Werk eingehen ließ, geht daraus hervor, daß er zu Anfang von Adhyāya VII ein ganz anderes Verzeichnis von 32 Vorzeichen bringt, hier, wie in der Nidānakathā, *pūrvanimittāni* genannt, die zur Zeit der Geburt zum Vorschein kamen. Einige dieser Vorzeichen stehen geradezu in einem gewissen Gegensatz zu denen des zuerst erwähnten Verzeichnisses, so gleich zu Anfang, daß die Blumen Knospen bleiben und nicht aufblühen, während sonst überall von dem Blühen die Rede ist. In vielen Vorzeichen spielen die Götter eine Rolle. Um so auffallender sind einzelne Übereinstimmungen. Daß die Flüsse still standen, *sarvanadyaśca prasravaṇāni na vahanti sma,* ed. Rāj. M.

S. 88, 1, ed. Lefm. S. 77, 10 (wo der Text korrupt ist), hat sein Seitenstück in *nadiyo assandamānā aṭṭhaṃsu*, Jāt. I 51, 18. Besonders aber zu dem erwähnten Gedichte zeigt das Verzeichnis zu Anfang von Adhyāya VII mehrere Beziehungen; man vergleiche *utkūlanikūlāśca pṛthivīpradeśāḥ samāḥ samavasthitāḥ* ed. Lefm. S. 77, 17 mit *medinī ca samā sthitā* S. 97, 13; *vaiśvānaraśca na jvalati sma* S. 77, 12 mit *yathā ca jvalanaḥ śāntaḥ* S. 98, 1, auch könnte das Sichtbarwerden der Götterknaben, Nāgamädchen und anderer Gottheiten S. 76, 20 auf dem Verse *yathā ca manujā devān, devāḥ paśyanti mānuṣān* S. 97, 21 beruhen.

Noch eine vierte von den anderen ganz verschiedene Reihe von Vorzeichen findet sich in Adhyāya V. Daselbst wird erzählt, daß der Bodhisattva schon nach der Ausschau vom Tuṣita-Himmel aus acht *pūrvanimittāni* im Hause des Śuddhodana erscheinen ließ, ed. Lefm. S. 39, 20, ed. Rāj. M. S. 44, 4.

Bei der oben S. 145 an dritter Stelle verzeichneten Zutat, den gleichzeitigen Geburten, kann man wieder die allmähliche Steigerung ins Ungeheure beobachten. Den einfachen Zahlen der Nidānakathā stehen im Mahāvastu II 25, 11 gegenüber 500 Knaben mit *Sundara* und *Nanda*, 500 Mädchen mit *Yaśodharā* (= *Rāhulamātā*), 500 Diener (*dāsa*) mit *Chandaka*, 500 Pferde mit *Kaṇṭhaka*, 500 junge Elefanten mit *Candana* an der Spitze und 500 Schatzbehälter (*pañca nidhiśatāni*), letztere den vier *nidhikumbhiyo* der Nidānakathā entsprechend.[1])

Im Lalitavistara finden sich diese Angaben an zwei Stellen, in älteren eingelegten Versen, ed. Lefm. 94, 8 ff., ed. Rāj. M. S. 107, 16, und dann in der darauffolgenden Prosa, ohne daß diese jedoch hier genau mit den Versen übereinstimmte. In den Versen sind es 25000 Söhne im Hause der Śākya, 800 Söhne von Sklavinnen (*ceṭīsutāḥ*) mit *Chandaka* an der Spitze, 10000 Pferde, Genossen des *Kaṇṭhaka*. Außerdem suchten 20000 an den Grenzen wohnende Könige von Festungen den König auf und boten ihre Dienste an, kamen 20000 Elefanten nach dem Hause des Königs[2]), wurden sechzighundert schwarzgefleckte Kälber mit *Gopā* an der Spitze

1) In der Lebensbeschreibung des Dīpaṃkara, Mahāvastu I 223, fehlt dieser Gegenstand, ebenso fehlt er in der ersten Mitteilung der Geburtsgeschichte, wo I 150 sein Platz sein würde (I 150, 4 = II 20, 4, I 150, 11 = II 27, 5).

2) Das Kommen der Elefanten ist aus den 32 Vorzeichen herübergenommen, s. Lal. ed. Lefm. S. 76, 18.

geboren. In der Prosa sind es 500 Söhne verwandter Familien[1]), 10000 Mädchen mit *Yaśovatī* (= *Rāhulamātā*) an der Spitze, 800 Dienerinnen (*dāsī*), 800 Diener (*dāsa*) mit *Chandaka* an der Spitze, 10000 weibliche, 10000 männliche Pferde mit *Kaṇṭhaka* an der Spitze, 5000 weibliche, 5000 männliche Elefanten; ... 500 Parke kamen zum Vorschein, 500 Schatzbehälter zeigten aus der Erdfläche aufgesprungen ihre Öffnung.[2])

Im Mahāvastu sind noch weitere Stoffe zur Ausschmückung eingeführt, die sich fast alle auch im Lalitavistara finden.

Beiden Werken ist das Verzeichnis der guten Eigenschaften gemeinsam, die eine Familie haben muß, in der ein Bodhisattva geboren wird. Im Mahāvastu II 1, 6 = I 197, 14 sind es sechzig, im Lalitavistara ed. Lefm. S. 23, 10, ed. Rāj. M. S. 25, 10 sind es vierundsechzig. Es ist das wieder ein *varṇana* oder wenigstens das Material zu einem solchen. Die einzelnen Punkte stimmen zum großen Teil in den beiden Werken überein, zu Anfang sogar in der Reihenfolge, obwohl diese vorwiegend ohne sinngemäße Ordnung ist. Die große Zahl der Punkte kommt zum Teil nur durch leichte Variation im Ausdruck derselben Eigenschaft heraus, z. B. wenn sich *dṛḍhavikramaṃ*, *varavikramaṃ* und *śreṣṭhavikramaṃ* als drei verschiedene Eigenschaften gezählt nebeneinander findet. Es ist, als ob alle Epitheta gesammelt worden wären, die irgendwann in der Literatur oder in der mündlichen Tradition einem solchen *kula* beigelegt worden sind.

Eine zweite Einlage ist gleich darauf im Mahāvastu nicht zur vollen Ausführung gelangt. Als der Bodhisattva bereit war, vom Himmel auf die Erde herabzufallen (*cyavanakāle*), versammelten sich die Götter und schlugen ihm verschiedene Fürstengeschlechter vor, in die er eintreten sollte. Die Erzählung ist sehr kurz: *Bimbisāraprabhṛitikā uktā*, Bimbisāra und die anderen wurden genannt. Ausgeführt wird die Sache nur in bezug auf diesen König, der in Rājagṛha herrschte, und in bezug auf Udayana, König der Vatsa in Kauśāmbī (Mahāvastu II 2, 8—17), obwohl dem Verfasser

1) Für *kulikā-* ist wohl *kulika-* zu lesen, wie Lal. ed. Lefm. S. 94, 3, wo das Sätzchen *pañca kulikaśatāni prasūyante sma* am unrechten Orte erscheint.

2) Die Angabe *pañca ca nidhānasahasrāṇi dharaṇītalād utplutya mukhaṃ darśayanti sma* findet sich mit ähnlichen Worten auch unter den 32 Vorzeichen, Lal. S. 76, 13: *viṃśati ca ratnanidhānaśatasahasrāṇy utplutya vyavasthitāni dṛśyante sma.*

des Mahāvastu die sechzehn Länder des altbuddhistischen Indiens bekannt waren (s. II 2, 15).[1]) Weit ausführlicher ist der Lalitavistara, ed. Lefm. S. 20, 10 bis 23, 8, ed. Rāj. M. S. 22, 3 bis 25, 6. Hier werden acht solche Königsgeschlechter erwähnt, wobei auch die Kritik, die an ihnen geübt wird, von Interesse ist: *Vaidehīkulam* in Magadha (Ajātasattu, der Sohn des Bimbisāra, wird nach seiner Mutter *Vedehīputto* genannt), *Kauśalakulam* (mit Sāvatthi), *Vaṃśa-* oder *Vatsa-rājakulam* (mit der Hauptstadt Kauśāmbī), *Pradyotakulam* (in Ujjayinī, der Hauptstadt der Avanti), *Mathurā* die Stadt des Königs Subāhu aus dem Kaṃsakula, des Fürsten der Śūrasena, *Hastināpura* (die alte Hauptstadt der Kuru), *Mithilā*, die Stadt des Königs Sumitra (im Lande der Videha, die in der altbuddhistischen Zeit zu den Vajjī gehörten).

Die Vorgänge bei der Empfängnis, die uns noch beschäftigen werden, und die Vorgänge bei der Geburt, die wir schon oben S. 122 ff. besprochen haben, sind ganz in der Art eines Kāvya dargestellt und ausgeschmückt, wie denn auch Gedichte hier unverkennbar als die Quelle der Prosaerzählung erscheinen. Noch nicht hatten wir Gelegenheit, den Schluß zu erwähnen, die Rückkehr aus dem Lumbinī-Park in die Stadt: die vier Mahārājā genannten Götter tragen die Māyā mit dem Bodhisattva in einer von Viśvakarman verfertigten Sänfte. So nach Mahāvastu II 25, 15 bis 26, 2. Im Lalitavistara erfolgt die Rückkehr erst nach dem Tode der Māyā. Der Bodhisattva wird mit demselben Pompe in die Stadt gebracht, mit dem die Māyā nach dem Parke ausgezogen war. Fünfhundert Śākya haben fünfhundert Häuser bauen lassen, jeder ladet den Bodhisattva in sein Haus ein. Der König läßt ihn alle Häuser besuchen und bringt ihn schließlich in sein eigenes Haus. Die Mahāprajāpatī Gautamī wird zu seiner Erzieherin gewählt. So im Lalitavistara, ed. Lefm. S. 98, 10 bis 100, 19, ed. Rāj. M. S. 112, 14 bis 115, 8.

Im Mahāvastu allein findet sich der Besuch des Bodhisattva im Tempel der Göttin Abhayā: anstatt daß der B. die Füße der

1) Vgl. Lal. ed. Lefm. S. 22, 21. Eine vollständige Aufzählung aller sechzehn Länder oder Stämme Anguttara III 70, 17 (Band I S. 212, 213), s. RHYS DAVIDS, Buddhist India S. 23 ff. = Journ. P. T. S. 1897—1901, S. 70. — In der Lebensbeschreibung des Dīpaṃkara, Mahāvastu I 198, fehlt diese Ausführung gänzlich, ebenso an der ersten Stelle, I 142.

Göttin mit seinem Haupte verehrt, beugt umgekehrt die Göttin sich zu seinen Füßen herab, II 26, 3—11.[1]) Doch wird eine ähnliche Geschichte in dem kurzen Adhyāya VIII des Lalitavistara erzählt, der davon den Namen *devakulopanayana-parivarta* hat. Es ist der nächste Tag nach der Geburt, der Bodhisattva wird in den Göttertempel (*devakula*) gebracht. Die Statuen aller Götter, des Śiva, Skanda, Nārāyaṇa, Kuvera, Candra, Sūrya, Vaiśravaṇa, Śakra, Brahman, der Welthüter usw., erheben sich von ihren Standorten und fallen dem Bodhisattva zu Füßen.

Auch die Namengebung wird insofern zu den erfundenen Dingen zu rechnen sein, als der wirkliche Vorgang sich schwerlich in der Tradition erhalten haben wird. Man könnte sogar an dem Namen zweifeln, der dem Kinde damals gegeben worden sein soll. In den älteren Schriften findet er sich nicht. Im Buddhavaṃsa XXVI 1 nennt Buddha selbst sich Gotama. Im Dīpavaṃsa III 47 lautet der Name *Siddhattha,* im Mahāvastu II 26, 15 und im Lalitavistara, ed. Lefm. S. 95, 22, *Sarvārthasiddha.* An der letzteren Stelle gibt der König die Erklärung des Namens: „denn durch seine bloße Geburt sind alle meine Ziele erreicht" (*asya hi jātamātreṇa mama sarvārthāḥ saṃsiddhāḥ*). Ein indischer Vater konnte allerdings von seinem Erstgeborenen so sprechen.

Dasselbe Gedicht des Mahāvastu, das in seinem ersten Verse den Namen gibt — vielleicht die älteste Stelle für diesen —, enthält II 27, 3 eine hübsche Göttergeschichte, den Besuch der Götter bei Śuddhodana, um das Kind zu sehen. Die Götter erkennen an ihm die zweiunddreißig Merkmale eines großen Mannes (*mahāpuruṣa*), mit deren Aufzählung in Stichworten, aber doch in Versen (versus memoriales) dann die Geburtslegende im Mahāvastu schließt, II 29, 17 bis 30, 6. Es folgt darauf die Geschichte von Asita. Im Lalitavistara sind diese Stoffe anders gestellt. Das den Besuch der Götter behandelnde Gedicht steht am Ende von

1) In der Lebensbeschreibung des Dīpaṃkara ist diese Verehrung der Füße der Göttin enger mit der Erzählung der Rückkehr verbunden, I 223, 4—10 = II 25, 15 bis 26, 7. Der Name der Göttin scheint verstümmelt zu sein: *kumāraṃ imāya* (?) *va devīye pādavandanaṃ netha* I 223, 4, *ita eva kumāraṃ Śākyavardhanaṃ devakulaṃ netha Abhayāye devīye pādavandanaṃ* (Von hier bringet den Knaben, die Freude der Śākya, nach dem Tempel, zur Verehrung der Füße der Göttin Abhayā) II 26, 3. Vgl. FOUCHER, L'Art Gréco-Bouddhique I S. 319.

Adhyāya VII, ed. Lefm. S. 113, 15 bis 117, 14. Es stimmt sachlich mit dem des Mahāvastu überein, ist aber in Metrum und Wortlaut verschieden. Die zweiunddreißig Merkmale eines großen Mannes werden inmitten der Geschichte von Asita aufgezählt, ed. Lefm. S. 105, 11 ff., ed. Rāj. M. S. 120, 13 ff.

Andrerseits hat der Lalitavistara noch verschiedene andere Gegenstände für sich allein in die Geburtslegende eingeführt. So zu Anfang den langen Abschnitt über den Weltherrscher (*rājā cakravartī*) und seine sieben Juwele (*sapta ratnāni*), ed. Lefmann S. 13, 21 bis 18, 8, ed. Rāj. M. S. 15, 4 bis 20, 1. Gleich darauf die kleinen Abschnitte über den Mātanga und 500 andere Pratyekabuddhen, die auf den Ruf der Götter „Machet das Buddhaland frei!“ ins Nirvāṇa eingingen, indem sie von einem Felsen, auf dem sie, als wäre er weicher Lehm, ihre Fußspur zurückließen, aufflogen und in der Luft verbrannten. Dann ist der ganze Adhyāya IV eine Einschiebung. Der Bodhisattva sitzt im Tuṣita-Himmel auf seinem Throne und trägt den Göttern die aus 108 Punkten bestehende, „Eingang zum Licht des Gesetzes“ (*dharmālokamukha*) genannte Lehre vor, ed. Lefm. S. 29, 13 bis 38, 12. Aus Adhyāya V, der den Aufbruch des Bodhisattva aus dem Tuṣita-Himmel zum Thema hat, sei der Zug hervorgehoben, daß er auf einem durch sein Verdienst entstandenen, *Śrīgarbha* genannten Throne sich in Bewegung setzt, da dies auch bildlich zur Darstellung gekommen ist.

Aber die phantastischste Erfindung ist in Adhyāya VI das märchenhafte, *Ratnavyūha* genannte kostbare Gehäuse, in dem der Bodhisattva im Mutterleibe sitzt, ed. Lefm. S. 60, 6 bis 73, 9, ed. Rāj. M. S. 69, 1 bis 83, 3. Der Ratnavyūha gelangt zuerst in den Mutterleib und dann erst der Bodhisattva, S. 65, 19. Ānanda wünscht ihn zu sehen. Buddha läßt ihn von Brahmā aus der Brahmawelt, in der er aufgehoben wird, herbeibringen. Die Beschreibung beginnt S. 63, 3. Buddha zeigt ihn dem Ānanda, S. 73, 2 ff., dann wird er wieder in die Brahmawelt gebracht, wo Brahmā ihn aufstellt, um als Heiligtum zu dienen, *caityārtham*, S. 73, 9. Diese letztere Angabe zeigt, wie der Ratnavyūha gedacht ist. Seine Erfindung ist eine letzte Konsequenz der vollkommenen Reinheit, in welcher der Bodhisattva empfangen und geboren worden sein soll. Der Ratnavyūha schützt den Bodhisattva vor

der Befleckung mit Blut usw. im Mutterleibe. Der Bodhisattva sitzt im Ratnavyūha wie ein Buddhabild in einem Caitya, denn schon im Mutterleib empfing der Bodhisattva Verehrung. Mit untergeschlagenen Beinen in dem Gehäuse sitzend strahlt er Licht aus, seine Mutter sieht ihn in ihrem Leibe, S. 66, 19. Götter besuchen ihn früh, mittags und abends, um ihm zu dienen und seine Lehre zu hören, S. 67, 9 ff. In derselben Nacht, in welcher der Bodhisattva in den Leib der Mutter eintrat, erhob sich unten aus der Masse der Wasser, nachdem er achtundsechzighunderttausend Meilen weit die Erde durchbrochen hatte, bis zur Brahmawelt ein Lotus. Niemand sah diesen Lotus. Was im ganzen Weltall an Kraft oder Seim oder Saft enthalten ist, das war in diesem großen Lotus als ein Honigtropfen.[1]) Diesen reichte Brahmā dem Bodhisattva in einem herrlichen Gefäße von Beryll dar. Nur ein Bodhisattva in seinem letzten Dasein kann diesen Tropfen verdauen. Dies ist der Lohn dafür, daß der Bodhisattva lange Zeit hindurch den erschöpften Wesen Arznei gegeben, die Hoffnungen der Hoffenden erfüllt, die Zuflucht Suchenden nicht im Stiche gelassen hat, S. 64, 11 bis 65, 5. Buddha wird gern der beste der Ärzte genannt (z. B. Lal. ed. Lefm. S. 4, 3). Die oben angeführte Stelle zeigt von neuem, wie die Mythen um Buddha in dessen eigenstem Wesen wurzeln.

Aus Adhyāya VII sei nochmals auf den merkwürdigen Abschnitt hingewiesen, in dem Buddha prophezeit, daß es in einer zukünftigen Zeit Mönche geben werde, die an diese Reinheit der Empfängnis des Bodhisattva nicht glauben werden (*na śraddhāsyanti imām evaṃrūpāṃ Bodhisattvasya garbhāvakrāntipariśuddhim*), ed. Lefm. S. 87, 3 bis 91, 10, ed. Rāj. M. S. 99, 11 bis 104, 8.

---

1) Der große Lotus wird auch in dem Gedichte S. 97, 15 erwähnt. Der Honigtropfen bildet die Nahrung des Bodhisattva.

Kapitel IX.

Der Traum der Māyā.

Inmitten der märchenhaften Züge steht nun der Traum der Māyā, mit dem eine bedeutsame, die natürliche Geburt Buddha's aufhebende Weiterentwickelung der Geburtsgeschichte beginnt. Sie hat zur Voraussetzung die in den früheren Kapiteln ausführlich besprochene Theorie, daß bei der Zeugung durch Vater und Mutter das eigentliche Seelenwesen, eine Seele auf ihrer Wanderung von Geburt zu Geburt, von außen dazu kommt. Es ist derjenige Teil des neu entstehenden Wesens, der hauptsächlich dessen Persönlichkeit ausmacht und sein Schicksal bestimmt. Mit diesem Seelenwesen hat sich in Buddha's Falle die mythenbildende Phantasie ganz besonders beschäftigt. Wir knüpfen hier wieder an die Ausschau des Bodhisattva, sein Herabfallen vom Tuṣita-Himmel und sein Eintreten in einen Mutterleib an, wovon wir schon oben S. 109 ff. im Anschluß an die Sätze einer alten dogmatischen Behandlung der Geburt des Buddha im Acchariyabbhutasutta gehandelt haben, und beginnen mit der Nidānakathā.

Der Bodhisatta hält die fünffache Umschau, nach der Zeit (*kāla*), nach dem Weltteile (*dīpa*), nach dem Lande (*desa*), nach der Familie (*kula*), nach der Lebensdauer der Mutter. Die Zeit ist günstig, denn die Lebensdauer der Menschen beträgt in dieser Periode hundert Jahre: bei dieser Lebensdauer können Geburt, Alter und Tod gut beobachtet werden.[1]) Er sucht sich als Welt-

---

1) Vgl. Lalitavistara ed. Lefm. S. 19, 9—13, ed. Rāj. M. S. 21, 3—7: Der Bodhisattva tritt nicht, wenn die Welt in der Entwickelung begriffen ist, in den Leib der Mutter ein, sondern wenn sie entfaltet ist: dann werden Geburt, Alter, Krankheit, Tod erkannt (*jātiḥ prajñāyate* usw. zu lesen).

teil Jambudīpa, als Land (*okāsa*) Majjhimadesa aus, was auch Mahāvagga V 13, 12 als das Land der Buddhen bezeichnet ist. Die Buddhen können nicht in einer Vaiśya- oder in einer Śūdra-Familie geboren werden, sondern nur in einer brahmanischen oder in einer Kṣatriya-Familie.[1]) Diesmal ist eine Kṣatriya-Familie ausgemacht (*lokasammata*). „Der König mit Namen Suddhodana wird mein Vater sein." Das Darauffolgende gebe ich in wörtlicher Übersetzung (Jātaka I 49, 25).

Darauf nach der Mutter ausschauend (sagte er): Die Mutter eines Buddha ist nicht begehrlich oder dem Trunke ergeben, sondern hat hunderttausend Weltperioden hindurch die höchsten Tugenden (*pāramī*) geübt, hat von Geburt an treu die fünf Gebote beobachtet, und hier die Königin Mahā-Māyā ist eine solche, und diese wird meine Mutter werden. Wie lang aber ist ihre Lebensdauer? Sieben Tage über zehn Monate, sah er. Nachdem er so dieses fünfte große Ausschauen vorgenommen, eine Versammlung der Götter veranstaltend die Ankündigung gegeben „Es ist Zeit für mich, Lieber, ein Buddha zu werden", und die Götter aufgefordert hatte „Gehet ihr vorwärts!", ging er umgeben von den Tusita-Göttern in der Tusita-Stadt in den Nandanahain hinein. Denn in allen Götterwelten gibt es einen Nandanahain. Dort gehen Gottheiten umher, ihn (mit den Worten) „Von hier herabgefallen komm in eine glückliche Lage" an die in früherer Zeit gehabte Gelegenheit zu guten Taten erinnernd. So dort umhergehend von an das Gute erinnernden Gottheiten umgeben fiel er herab und nahm im Leibe der Königin Mahā-Māyā ein neues Dasein an.

Um dies aufzuklären hier die Erzählung vom Verlauf der Sache (*ayaṃ anupubbakathā*). Damals nämlich war in der Stadt Kapilavatthu das Āsāḍhi-nakkhatta ausgerufen worden. Eine große Menschenmenge feierte das Nakkhatta. Die Königin Mahā-Māyā, vom siebenten Tage vor dem Vollmonde an das Fest des Nakkhatta, bei dem das Trinken von berauschenden Getränken nicht gestattet ist, mit seinen Kränzen und Wohlgerüchen genießend, war am siebenten Tage früh aufgestanden, hatte sich mit wohlriechendem Wasser gewaschen, hatte vierhunderttausend gespendet, große Gabe gegeben, hatte mit allem Schmuck geschmückt ein gutes Mahl genossen, die Fastenvorschriften angetreten und war in das geschmückte und zurechtgemachte königliche Schlafgemach hineingegangen, da sah sie, nachdem sie sich auf das königliche Lager gelegt hatte, in Schlaf versunken, den folgenden Traum: Die vier Großen Könige hoben sie mit dem Bett in die Höhe, trugen sie nach dem Himālaya, setzten sie auf dem sechzig Yojana hohen Manosilātala unter einem sieben Yojana hohen großen Sālabaume nieder und blieben zur Seite stehen. Da kamen deren Göttinnen,

---

1) Das ist auch ein in der Tradition feststehender Satz. Nach dem Mahāvastu und dem Lalitavistara wird der Buddha in einer brahmanischen Familie geboren, wenn die Brahmanen, in einer Kṣatriya-Familie, wenn die Kṣatriya in der Welt die Oberhand haben: *Dvihi kulehi Bodhisatvā jāyanti, kṣatriyakule vā brāhmaṇakule vā. Yadā kṣatriyākrāntā pṛthivī bhavati, tadā kṣatriyakule jāyanti, yadā brāhmaṇākrāntā pṛthivī, tadā brāhmaṇakule jāyanti*, Mah. II 1, 3; *Atha tarhi kuladvaye evopapadyante, brāhmaṇakule kṣatriyakule ca. Tatra yadā brāhmaṇaguruko loko bhavati, tadā brāhmaṇakule upapadyante. Yadā kṣatriyaguruko loko bhavati, tadā kṣatriyakule upapadyante*, Lal. ed. Lefm. S. 20, 3.

führten die Königin nach dem See Anotatta, hießen sie sich baden, um den menschlichen Schmutz zu entfernen, ein himmlisches Gewand anlegen, sich mit wohlriechenden Stoffen salben, mit himmlischen Blumen schmücken — nicht weit davon ist der Silberberg, in dem ist ein Götterschloß von Gold — dort wiesen sie ihr ein mit dem Kopfende nach Osten gerichtetes himmlisches Bett an und hießen sie sich niederlegen. Da kam der Bodhisatta, zu einem weißen herrlichen Elefanten geworden, — nicht weit davon ist ein Goldberg — dorthin, stieg von diesem herab und auf den Silberberg hinauf, kam vom Norden her heran, ergriff mit dem wie ein Silberband aussehenden Rüssel eine weiße Lotusblume, ließ den Trompetenton ertönen, ging in das Götterschloß von Gold hinein, umwandelte dreimal das Lager der Mutter, ihr die rechte Seite zukehrend, klopfte an ihre rechte Seite und war wie in ihren Leib hineingegangen. So nahm er mit dem Nakkhatta des Uttara-Āsāḍha ein neues Dasein an.

Am andern Tage aufgewacht, erzählte die Königin diesen Traum dem Könige. Der König ließ vierundsechzig hervorragende Brahmanen rufen, ließ auf dem mit Grünem belegten Boden, nachdem auf ihm die feierliche Bewillkommnung mit Lājablumen usw. dargebracht worden war, hochwürdige Sitze anweisen, gab den dort niedergesessenen Brahmanen, nachdem er goldene und silberne Schüsseln mit vorzüglichem Milchreis, der mit klarer Butter, Honig und Zucker zubereitet worden war, gefüllt und mit goldenen und silbernen Schüsseln zugedeckt hatte, und erfreute sie noch durch andere Gaben von neuen Gewändern, braunen Kühen usw. Nachdem sie durch alle Genüsse befriedigt waren, erzählte er ihnen darauf den Traum und fragte: „Was wird geschehen?" Die Brahmanen sprachen: „Habe keine Sorge, großer König, im Leibe deiner Königin hat ein Kind sein Dasein genommen, und zwar ein männliches, kein weibliches. Du wirst einen Sohn bekommen: wenn der im Hause bleiben wird, wird er ein die Welt beherrschender König werden; wenn er das Haus verlassen und in das Leben eines Asketen eintreten wird, wird er ein Buddha in der Welt werden, von dem der Trug abgeschieden ist.[1])

---

1) Hier ist wieder ein textlicher Zusammenhang zwischen südlichen und nördlichen Werken erkennbar. Zu den Sätzen *So sace agāraṃ ajjhāvasissati rājā bhavissati cakkavatti, sace agārā nikkhamma pabbajissati Buddho bhavissati loke vivattacchaddo* in der Nidānakathā, Jāt. I 51, 1, ist im Lalitavistara ed. Lefm. S. 14, 2, zu vergleichen: *Sa ced agāram adhyāvasati rājā bhavati cakravartī caturaṅgo vijitavān dhārmiko dharmarājaḥ saptaratnasamanvāgataḥ.* Das letzte Epitheton gibt Veranlassung zu einer seitenlangen Einschiebung über die sieben *ratna*: auf diese Weise sind die ursprünglich einfacheren Texte nach und nach so umfangreich geworden. Dann folgt erst S. 18, 8 der andere Teil der Alternative: *Saced agārād anāgārikāṃ pravrajiṣyati vāntacchandarāgo netā ananyadevaḥ śāstā devānāṃ ca manuṣyāṇāṃ ceti.* Der Verfasser des Lalitavistara hat hierfür keine Verse angeführt, aber seine Quelle könnten Verse gewesen sein, denen mindestens sehr ähnlich die im Mahāvastu II 12, 11 (vgl. lin. 21) dieselbe Alternative enthalten, mit Anklängen im Wortlaute: *Yadi āsiṣyati agāre mahipati hoti saratano maharddhiko | nityānubaddhavijayo rājaśatasahasraparivāro || atha khalu pravrajiṣyati cāturdvīpāṃ mahīṃ vijahiyāna | hohiti ananyaneyo Buddho netā naramarūṇāṃ.* || Zu *vivatta-cchaddo* im Pāli, das an *vāntacchandarāgo* im L. anklingt, vgl. *vivatta-kkhandho* in der Geschichte von Godhika: *Addasā kho Bhagavā āyasmantaṃ Godhikaṃ dūrato va mañcake vivattakkhandhaṃ semānaṃ,* Saṃyutta I S. 121.

In dieser Darstellung ist dreierlei besonders bemerkenswert. Erstens erscheint die Geschichte vom Traum und vom weißen Elefanten hier wie eingeschoben in eine Darstellung, in der diese Geschichte ursprünglich nicht enthalten war. Die ältere Gestalt dieses Berichtes schließt Jāt. I 50, 1 mit dem Satze *So . . . cyavitvā Mahā-Māyāya deviyā kucchismiṃ paṭisandhiṃ gaṇhi* und setzt sich dann S. 51, 3 fort mit den Worten: *Bodhisattassa pana mātukucchimhi paṭisandhigahaṇakkhaṇe ekappahāreneva sakaladasasahassī lokadhātu saṃkampi* usw.

Die eingeschobene Geschichte hat in den Worten *Tassāvibhāvatthaṃ ayaṃ anupubbakathā* ihre besondere Einleitung.[1])

Zweitens ist in der Nidānakathā der weiße Elefant unverkennbar nur ein Traum. Wichtig sind die letzten Worte *kucchiṃ paviṭṭhasadiso ahosi*, es war als ob er in ihren Leib eingetreten wäre. Allerdings ist der Bodhisatta zugleich auch wirklich in ihren Leib eingetreten, wie die den Traum deutenden Brahmanen erklären, aber es wird nicht gesagt, daß dies in der Gestalt des Elefanten geschehen sei.

Endlich drittens ist bei der ganzen Darstellung der natürliche Zeugungsakt ausgeschlossen. Von den drei Faktoren bei der Entstehung eines Menschenkindes erscheinen hier nur die Mutter und das Seelenwesen. Die Māyā ist allein im Schlafgemach, ohne ihren Gatten, sie hat die Gelübde, darunter das der Keuschheit, auf sich genommen, ehe sie den Traum hat und gleichzeitig der Bodhisatta in ihren Leib eintritt, im Gegensatz zu der älteren Darstellung, s. oben S. 114.

Wie schon aus den Angaben im vorigen Kapitel hervorgegangen ist, hat die ausführlichere Erzählung im Mahāvastu und im Lalitavistara einen durchaus epischen Charakter. Die Erzählung wird in Stücken älterer Gedichte gegeben und die im Mahāvastu besonders magere Prosa stützt sich teils auf die alten dogmatischen Sätze, teils aber auf solche Gedichte, soweit überhaupt Prosa vorhanden ist. Wir tun hier einen Einblick in eine alte buddhistische Kāvyaliteratur, die bis in das Tipiṭaka

---

1) Mit fast denselben Worten wird im Mahāvaṃsa XXII 1 die Einfügung des „Duṭṭhagāmani-Epos" eingeleitet: *tadatthadīpanatthāya anupubbakathā ayaṃ*. Vgl. W. GEIGER, Dīpavaṃsa und Mahāvaṃsa (Leipzig 1905) S. 21.

zurückreicht, denn die Gedichte des Mahāvastu und des Lalitavistara sind ganz von derselben Art wie die des Suttanipāta, z. B. die von mir in „Māra und Buddha“ behandelten zwei Gedichte Pabbajjāsutta und Padhānasutta, ferner das Rāhulasutta. Diese können geradezu als die alten Muster der späteren Gedichte bezeichnet werden. Was die Sprache anlangt, so ist im Buddhismus das Sanskrit sekundär. Die ältesten Gedichte sind in Pāli abgefaßt, die im Mahāvastu und Lalitavistara aufbewahrten Gedichte zeigen teils eine verwahrloste, teils eine mehr oder weniger sanskritisierte Form dieser altprakritischen Literatursprache. Auch ganz sanskritische Verse kommen vor, diese also wohl Vorläufer von Aśvaghoṣa's Buddhacarita, dessen Stoff zwar buddhistisch ist, dessen Sprache und dichterische Kunst aber sicher nicht auf der buddhistischen, sondern auf der brahmanischen Seite ausgebildet worden ist und hier eine lange Pflege der strengen Kunstdichtung erschließen läßt.

Wie schon früher bemerkt, findet sich die Geburtslegende im Mahāvastu an drei Stellen. Die dritte, II 1, 1 bis 30, 6, ist die Hauptstelle, denn die zweite, I 193, 13 bis 227, 7, enthält zwar dieselbe Erzählung, bezieht sich aber auf den Buddha Dīpaṃkara, und in der ersten, I 142, 11 bis 153, 3, ist der Traum der Māyā ausgelassen.[1]) Zu diesen ausführlichen Darstellungen kommt noch ein vereinzeltes Gedicht, I S. 98—100, das gleichfalls die Geburt Buddha's verherrlicht.

Die ausführliche Erzählung des Traumes, wie in der Nidānakathā, findet sich im Mahāvastu und im Lalitavistara nicht. Wir richten unsere Aufmerksamkeit besonders auf die beiden Hauptpunkte, die Historisierung des Traumes vom weißen Elefanten und die Ausschaltung des Vaters, der die Ausgestaltung der Māyā zu einer Immaculata zur Seite geht.

Die Erzählung ist im Mahāvastu etwas konfus. Da der

---

1) Ausgelassen ist nach I 147, 5 das Stück II 7, 19 bis 14, 11 (= I 204, 4 bis 210, 12). Der letzte Vers, den alle drei Stellen gemeinsam haben, endet mit *narendravadhū*, I 147, 5 = I 204, 3, = II 7, 18. Nach der Auslassung findet sich zu I 147, 6 das Entsprechende an der zweiten Stelle I 211, 10, an der dritten II 15, 9. An der ersten Stelle brauchte der Verfasser die vollständige Erzählung nicht für seinen Zweck, er ließ den Traum der Māyā weg, obwohl er auch an dieser ersten Stelle dasselbe Gedicht benutzt, aus dem er ihn an den beiden anderen Stellen mitgeteilt hat.

Verfasser verschiedene Gedichte und Verse benutzt, die sich auf dieselbe Sache beziehen, kommt er wiederholt auf dasselbe zurück. Der Traum der Māyā ist auch hier unmittelbar mit dem *cyavana* des Bodhisattva verbunden. Die Götter im Tuṣita-Himmel sagen zum Bodhisattva: „Bereit ist für dich die Mutter, erbarme dich jetzt der leidgequälten Menschheit.“ ‖ Er ließ die Stimme ertönen: „Hier falle ich herab!“ Sie erheben (?)[1]) glückverheißenden Ruf. | Da sieht die Mutter des Jina in diesem Augenblicke einen Traum, eine herrliche Frucht der Reife (ihres früheren Tuns): | „Ein wie Schnee und Silber aussehender Hauptelefant mit schönen Füßen und lieblichem Rüssel, mit schöngefärbtem Kopfe | ist in meinen Leib gegangen, mit anmutigem Gange, mit untadeligen Gliedern und Gelenken.“ ‖ II 8, 14—18 = I 204, 19 bis 205, 4.

Dieser Vers über den Elefanten mag in dem Gedichte, in dem er sich hier befindet, an seiner ursprünglichen Stelle stehen, aber er ist zu einem Versus memorialis geworden, denn er findet sich auch im Lalitavistara, und zwar an zwei Stellen, an der ersten zu Anfang von Adhyāya VI vollständig sanskritisiert:

Mahāvastu II 8, 17	Lal. ed. Lefm. S. 55, 7
Himarajatanibho me ṣaḍviṣāṇo sucaraṇacārubhujo suraktaśīrṣo | *udaram upagato gajapradhāno lalitagatiḥ anavadyagātrasandhiḥ.* ‖	*Himarajatanibhaśca ṣaḍviṣāṇaḥ sucaraṇacārubhujaḥ suraktaśīrṣaḥ* | *udaram upagato gajapradhāno lalitagatir dṛḍhavajragātrasaṃdhiḥ.* ‖

An der zweiten Stelle des Lalitavistara ist er Bestandteil eines Gedichtes, ed. Lefm. S. 57, 11:

Himarajatanikāśaś candrasūryātirekaḥ
sucaraṇasuvibhaktaḥ ṣaḍviṣāṇo mahātmā |
gajavaru dṛḍhasaṃdhi vajrakalpas surūpaḥ
udari mama praviṣṭas tasya hetuṃ sṛṇotha. ‖

An diesen drei Stellen ist der Vers der Māyā in den Mund gelegt, daher das Pronomen *me*, *mama*. Aber in der sonst ganz gleichen zweiten Stelle des Mahāvastu, I 205, 3, ist *se* für *me* gesetzt: ging in ihren Leib. Dann wäre es nicht Rede der Māyā, sondern Erzählung, und läge die Historisierung des Traumes schon in diesem Verse vor.

---

1) Dieser Pāda lautet an beiden Stellen, II 8, 15 und I 205, 1, *śubhaṃ vacanaṃ udīrayi*, an beiden Stellen fehlen ihm zwei Silben: vielleicht ist er nach II 8, 12, *samudīrayanti madhuraṃ vacanaṃ*, zu ergänzen. Subjekt sind die Götter.

Als Zeit des Herabfallens und der Empfängnis wird dann nicht wie in der Nidānakathā der Vollmond im Āṣāḍhanakṣatra, sondern der Vollmond im Tuṣyanakṣatra angegeben, in beiden Werken mit fast gleichem Wortlaute:

Mah. II 8, 19 = I 205, 5

Na khalu Bodhisatvā kālapakṣe mātu kukṣiṃ okrāmanti | atha khalu pūrṇāyāṃ pūrṇamāsyāṃ puṣyanakṣatrayogayuktāyām rātryāṃ Bodhisatvā mātuḥ kukṣim avakrāmanti. |

Lal. ed. Lefm. S. 25, 19

Na khalu punar mārṣāḥ kṛṣṇapakṣe Bodhisattvo mātuḥ kukṣāv avakrāmati | *api tu śuklapakṣe evaṃ pañcadaśyāṃ pūrṇāyāṃ pūrṇimāyāṃ puṣyanakṣatrayoge poṣadhaparigṛhītāyā mātuḥ kukṣau caramabhaviko Bodhisattvo 'vakrāmati.* |

Es folgt dann im Mahāvastu II 9, 1—6 eine Schilderung, wie die Mutter des Bodhisattva beschaffen sein muß. Dem entspricht im Lalitavistara das der Zeitbestimmung vorausgehende Stück, S. 25, 5—18. Zu den Forderungen des Mahāvastu gehört, daß sie *poṣadhikā*[1]) ist, d. i. daß sie die Gelübde auf sich genommen hat. Dasselbe drückt im Lalitavistara *poṣadhaparigṛhītā* aus, in dem Zusatze zur Zeitbestimmung. Die Mutter hat also auch hier wie in der Nidānakathā (s. oben S. 156) schon vor der Empfängnis das Gelübde der Keuschheit auf sich genommen.

Die Erzählung kehrt wieder in den Himmel zurück. Der Bodhisattva strahlt einen Glanz aus, durch den das ganze Buddhakṣetra erhellt wird. Ein Gott fragt einen andern nach dem Grunde des Glanzes. Dieser führt ihn auf den Schuldlosen zurück. Frage und Antwort ist in Versen gegeben. Der Bodhisattva richtet selbst einen Vers an die Götter: „... es ist jetzt Zeit, die Burg von Alter und Tod durch den Schlag der Erkenntnis zu brechen." Darnach wird in einer Zeile Prosa mit den alten Worten (vgl. oben S. 110) konstatiert: „Der Bodhisattva trat sich erinnernd und bewußt ... in den Leib der Mutter ein." II 9, 6—20.

Nach fünf den Bodhisattva preisenden Versen wird in Prosa und Versen erzählt, wie die Erde erbebte, als er herabkam (vgl. oben unter Nr. 5, S. 112 ff.). Die Schlangenkönige, die Welthüter und andere Götter wachen darüber, daß kein Übelwollender den Bodhisattva verletze (vgl. oben unter Nr. 6, S. 113 ff.). Dies ist kurz in Prosa und ausführlicher in den Versen einer eingelegten

1) Dieses Adjektiv findet sich auch in den weiter unten S. 160 übersetzten Versen, Mahāv. II 11, 20.

Dichtung angegeben. Diese behandelt vom 8. Verse an[1]) von neuem die Herabkunft des Bodhisattva in der Gestalt eines weißen Elefanten, II 11, 18 bis 12, 14 = I 207, 7 bis 208, 5.:

Als dieser Großmächtige mit Erinnerung begabt aus der Tuṣita-Welt herabfiel,| an Gestalt zu einem einer weißen Wolke gleichen Elefanten mit sechs Zähnen geworden, ||

in der auf dem Heldenlager liegenden, enthaltsamen (*poṣadhikāye*), in reine Gewänder gehüllten | Mutter Leib trat er da ein, sich erinnernd, bewußt, erfahren. ||

Diese verkündete, als die Nacht hell geworden, dem lieben Gatten: | „Bester der Könige, ein weißer Elefantenkönig ist in meinen Leib eingegangen.“ ||

Als der König dies gehört, sprach er zu den zusammengekommenen Zeichendeutern: | „Saget alle an, was in ihrem Traume fruchtreif geworden ist.“ ||

Und vom Könige selbst gefragt sagten da diese Wahrsager: | „Einer, der die zweiunddreißig Merkmale an sich trägt, ist in den Leib der Königin eingegangen.“ ||

„Sei froh, o bester der Männer, daß in deiner Familie wiedergeboren ist, | o Erhalter der Erde, ein Heldenknabe, ein unvergleichliches Wesen, ein großes Wesen! ||

„Wie ich selbst aus alten Lehrern geschöpft habe, | gibt es für diesen nur zwei Lebenswege, keinen andern, o tigergleicher Held der Männer. ||

„Wenn er im Hause bleibt, wird er ein Herr der Erde von großem Reichtum und vielen Schätzen, | an den immer der Sieg geheftet ist, der hunderttausend Könige zum Gefolge hat. ||

„Wird er aber fortziehen (aus dem Hause), verzichtend auf die vierinselige Erde, | wird er der Buddha werden, der sich von keinem andern führen läßt, der Führer der Menschen und Götter!“ ||

Die beiden ersten der hier übersetzten Verse kann man gar nicht anders verstehen, als daß es sich nicht um einen bloßen Traum handelt, sondern daß der Bodhisattva wirklich in der Gestalt des Elefanten in den Leib der Mutter eingetreten sein soll. Auch im 3. Verse erzählt die Königin dies dem Könige als eine Tatsache. Gleichwohl spricht der König im 4. Verse nur von einem Traume. Dazu kommt, daß in einer zweiten Version derselben Verse vom dritten ab, II 12, 15 bis 13, 3, die in der Lebensbeschreibung des Dīpaṃkara fehlt, die Sache von der Königin nicht als ein wirkliches Erlebnis, sondern als ein Traum erzählt wird. Während der dritte Vers in der ersten Version *Sā ca rajanīprabhāte ākhyāsi bhartuno manāpasya | rājavara pāṇḍaro me gajarājo kukṣim okrānto* || lautet, lautet er in der zweiten Version *Supinaṃ pi Sākiyānī ākhyāsi bhartuno manāpasya | śveto gajanātho me kukṣiṃ bhetvāna*

1) Die II 11, 4—17 vorausgehenden sieben Verse (*Tato koṭisahasrāṇi*) sind in der Lebensbeschreibung des Dīpaṃkara anders gestellt, s. I 208, 16 bis 209, 10 (*Sahasrāṇi devānām*).

okrānto. || Auch einen Traum erzählte die Gattin des Śākya dem lieben Gatten: | „Ein weißer Elefantenfürst ist in meinen Leib eingegangen, nachdem er ihn gespalten.“ ||

Im Mahāvastu ist auch die Deutung des Traumes noch weiter ausgeführt, und zwar durch ein anderes Gedicht, das einem großen Brahmanen [1]) in den Mund gelegt wird und wie ein Stück aus einem Lehrbuch der Wahrsagekunst aussieht, II 13, 4—20:

1. „Eine Frau, die im Traume die Sonne vom Himmel hat in ihren Leib eintreten sehen, | gebiert ein glückliches, juwelgleiches Mädchen, ihr Gatte wird ein das Rad (der Weltherrschaft) rollen lassender Fürst. ||

2. „Eine Frau, die im Schlafe den Mond vom Himmel hat in ihren Leib eintreten sehen, | die gebiert ein männliches, göttergleiches Kind, das wird ein mit Macht das Rad (der Weltherrschaft) rollen lassender König. ||

3. „Eine Frau, die im Traume die Sonne vom Himmel hat in ihren Leib eintreten sehen, | die gebiert einen (Sohn), dessen Körper durch die herrlichen Merkmale ausgezeichnet ist [2]), der wird ein mit Macht das Rad (der Weltherrschaft) rollen lassender König. ||

4. „Eine Frau, die im Traume einen weißen Elefanten hat in ihren Leib eintreten sehen, | die gebiert einen (Sohn), der das Beste vom Wesen eines Elefanten besitzt (*gajasattvasāraṃ*), der wird ein Buddha, von dem die Heilslehre und ihr Sinn zum Verständnis gebracht worden ist.“ [3]) ||

In der Lebensbeschreibung des Dīpaṃkara I 209, 12 ff. hat dasselbe nur drei von den vier Versen, und zwar in der Reihenfolge 3, 2, 4. Vers 1 mit der Deutung auf ein Mädchen fehlt. Die Deutung auf den *rājā cakravartī* kommt hier wie da zweimal vor. Daß dieser I 209, 15 *bala-*, 19 *vara-cakravartī* genannt wird, bezeichnet schwerlich einen sachlichen Unterschied. In der über-

---

1) *Mahābrahmā āha* II 13, 4 = I 209, 11. Der Gott Brahmā kann nicht gemeint sein, denn in der Nidānakathā S. 50, 31 und im Lalitavistara ed. Lefm. S. 57, 15 sind es Brahmanen, die den Traum deuten.

2) An den verschiedenen Stellen zeigen sich kleine Variationen: II 13, 15 steht *varalakṣitāngaṃ*, I 209 *varalakṣaṇāngaṃ*. — Den Prozeß der Sanskritisierung veranschaulicht das skr. *dadarśa* I 209 gegenüber dem prākr. *adarśi* II 13 (dreimal).

3) *bodhitārthadharmo* II 13, 20, *budhitārtha°* I 209, 23.

setzten Version steht beide Male *bala-*. Vermutlich ist von dieser aus vier Versen bestehenden Version auszugehen. Sie zerfällt in zwei Deutungen, eine alte (brahmanische) und eine neue (buddhistische): in der ersteren deuten Sonne und Mond die künftige Gattin eines großen Königs und einen großen König selbst an, in der letzteren deuten Sonne und weißer Elefant einen großen König und einen Buddha an.

Der Lalitavistara, der noch ausführlicher ist als das Mahāvastu, bringt in der Geschichte vom Traume nur in Nebendingen Neues hinzu. Sie findet sich hier zu Anfang von Adhyāya VI und lautet wie folgt:

So nun, ihr Mönche, als der Beste der drei Welten, der in der Welt Verherrlichte, nachdem die kalte Zeit vergangen, im Monat Vaiśākha, der vom Sternbild Viśākha begleitet ist, in der besten Jahreszeit, der Frühlingszeit, in der die Bäume mit herrlichen Blättern bedeckt, die herrlichsten Blumen aufgeblüht sind, die ohne Kälte und Hitze, Dunkel und Staub, die schön beschaffen ist mit weichem Rasen, ausgeschaut hatte, ging der Bodhisattva in der Zeit der Empfänglichkeit (*ṛtukāla-samaye*) am 15. Tage, am Vollmondstage, [als die Mutter die Gelübde der Enthaltsamkeit auf sich genommen hatte,] in der Verbindung (des Mondes) mit dem Sternbild Puṣya, vom Tuṣita-Himmel herabgefallen, sich erinnernd und bewußt, zu einem mit sechs Zähnen, mit cochenille(-rotem) Kopfe, mit Zahnreihen von Gold, mit allen Haupt- und Nebengliedern, mit den vollzähligen Organen versehenen jungen weißen Elefanten geworden auf der rechten Seite in den Leib der Mutter ein, und eingetreten hielt er sich auf die rechte Seite, nie auf die linke.[1]) Die Königin Māyā sah, süß auf ihrem Lager schlafend, den folgenden Traum:

„Wie Schnee und Silber aussehend, mit sechs Zähnen versehen, mit schönen Füßen und anmutigem Rüssel, mit schön gefärbtem Kopfe | ist ein Hauptelefant in meinen Leib eingegangen, zierlichen Schrittes, die Glieder und Gelenke fest wie Diamant (*dṛḍhavajragātrasandhiḥ*). ||

„Nie ist von mir solche Wonne gesehen, gehört oder empfunden worden. | In einem Zustande von Wonne des Körpers und Wonnigkeit der Seele war ich wie in tiefe Meditation versunken!" ||

Nachdem sich die Königin Māyā, über deren Gewand Schmuck herabfiel (*ābharaṇavigalitavasanā*), erquickten Körpers und Geistes, von Befriedigung, Freude und Heiterkeit erfüllt, von der Fläche des besten Lagers erhoben hatte, stieg sie, von der

---

1) Diese lange schwerfällige Periode leidet an verschiedenen Schwierigkeiten, die zum Teil daher kommen, daß sie aus einer alten kürzeren Fassung ihres Hauptinhalts hervorgegangen ist, die wir oben S. 159 kennen gelernt haben. Soll die Ausschau im Monat Vaiśākha stattgefunden haben? Die Worte *poṣadhagṛhītāyā mātuḥ*, die von *kukṣau* abhängen sollten, schweben hier in der Luft. — Die auch bei den Griechen nachgewiesene Theorie, daß das männliche Kind sich im Mutterleibe auf der rechten, das weibliche auf der linken Seite aufhalte, lernten wir schon oben S. 19 kennen.

Schar der Frauen umgeben, gefolgt, vom obersten Geschoß des herrlichen Palastes herab und begab sich nach dem Asokawäldchen. Nachdem sie sich in dem Asokawäldchen behaglich niedergelassen hatte, schickte sie einen Boten zum König Śuddhodana: „Der König soll kommen, die Königin verlangt dich zu sehen".

Als der König dieses Wort gehört hatte, stand er erfreuten Herzens, mit zitterndem Körper von seinem Prachtsitze auf und ging, umgeben von den Ministern, Schriftkundigen, Räten und Verwandten nach dem Asokawäldchen, und als er hingekommen war, konnte er in das Asokawäldchen nicht eintreten. Als wäre er zu schwer, kam er sich vor. Am Eingange zum Asokawäldchen stehend sann er einen Augenblick und sprach dann die folgende Strophe:

„Ich erinnere mich nicht, daß mir an der Spitze der Kampfberauschten stehend der Körper so schwer vorgekommen ist, wie heute. | In das Haus meiner eigenen Familie kann ich nicht hineingehen. Was mag mir hier bevorstehen (?) und wen könnte ich fragen?" ‖[1])

Da sprachen zu den Śuddhāvāsa gehörige Göttersöhne an der Himmelsfläche befindlich, nachdem sie sich einen halben Körper geschaffen, den König Śuddhodana mit einer Strophe an:

„Der, ausgestattet mit den Verdiensten der Gelübde und der Askese, in den drei Welten[2]) zu verehren ist, der, Freundlichkeit und Mitleid in sich tragend, geweiht ist durch das reine Wissen, | der hochherzige Bodhisattva ist, von der Tuṣita-Stadt herabgefallen, o Fürst, im Leibe der Māyā zu deiner Sohnschaft gelangt." ‖

Nachdem er da die zehn Fingernägel zusammengelegt, sein Haupt schüttelnd, trat der Fürst ein, von Verwunderung erfüllt. | Als er da die Māyā zu Stolz und Hochgefühl geführt erblickte, (sagte er:) „Sprich[3]), was soll ich für dich tun, was ist los, sag an!" ‖

Die Königin sprach:

„Wie Schnee oder Silber aussehend, Sonne und Mond übertreffend, schönfüßig, schön gebaut, sechszähnig, hochgemut | ist ein herrlicher Elefant, diamantartig in den festen Gelenken[4]), von schöner Gestalt in meinen Leib eingegangen. Bring den Grund davon in Erfahrung (*tasya hetuṃ śṛṇuṣva*)! ‖

„Ich sehe die dreitausendfache (Welt) ohne Dunkel leuchten, Myriaden von Göttern und Göttinnen eine Liegende preisen, | und in mir ist weder der Fehler des Hasses[5]), noch Zorn noch Betörung, beruhigten Herzens empfinde ich in meinem ganzen Wesen die Wonne der Meditation. ‖

---

1) Der Text des letzten Pāda ist unsicher: *kim iha mama bhaved bhoḥ kannu pṛccheya cāham* ed. Rāj. M. S. 64, 6, *kim iha mama bhave 'ṅgo kānva pṛccheya cāhaṃ* ed. Lefm. S. 56, 1.

2) Bei Lefm. S. 56, 5 *tisra-lokeṣu* (für *tri-*), dafür bei Rāj. M. S. 64, 10 *trisāhasra-lokeṣu*, vgl. *vitimira-trisahasrāṃ* im 4. dieser Verse, aber dies vielsilbige Wort paßt nicht in den Vers; *triloke* S. 57, 21.

3) Bei Lefm. S. 56, 11 *vadahi*, bei Rāj. M. S. 64, 16 *vadati.* Vielleicht ist doch das Letztere richtig.

4) Gewiß ist *dṛḍhasandhi-vajrakalpas* hier und in der Wiederholung S. 164 als Kompositum zu nehmen, wie *dṛdhavajragātrasandhiḥ* zuvor S. 162. Die Ordnung der Glieder der Komposita ist in dieser Sprache sehr frei, vgl. *devanayuta-dev(ī)ye* im nächsten Verse, gleichfalls bei Lefmann getrennt gedruckt.

5) Zu *na ca mama khiladoṣo naiva roṣo na moho* bei Lefm. S. 56, 20 vgl. *vyā-*

„Wohlan, o König, hole schnell Brahmanen an diesen (Ort), die den Veda und die Träume studiert haben[1]), der Vorschriften in den Häusern kundig sind, | die mir nämlich diesen eine Wahrheit enthaltenden Traum erklären sollen[2]), was mir hier bevorsteht, ein Glück (oder) ein Unglück der Familie." ||

Als der König diese Rede gehört hatte, im Augenblick darauf, holte er Brahmanen, die den Veda gelernt, ihre Wissenschaft studiert haben. | Vor den Brahmanen stehend sprach Māyā: „Einen Traum habe ich gesehen, dessen Grund bringet in Erfahrung!" ||

Die Brahmanen sprachen: „Sag an, o Königin, was für einen Traum du gesehen hast! Wenn wir (ihn) gehört haben, werden wir (es) wissen."

Die Königin sprach:

„Wie Schnee und Silber aussehend, Sonne und Mond übertreffend, schönfüßig, schöngebaut, sechszähnig, hochgemut, | ist ein herrlicher Elefant, diamantartig in den festen Gelenken, von schöner Gestalt, in meinen Leib eingegangen. Bringet den Grund davon in Erfahrung!" ||

Als die Brahmanen diese Rede gehört hatten, sprachen sie folgendermaßen: „An eine große Freude ist zu denken[3]), es ist kein Unglück der Familie. Einen Sohn gebierst du dir, dessen Körper mit den (günstigen) Merkmalen geschmückt ist, einen hochgemuten aus königlichem Geschlechte stammenden Weltbeherrscher!" ||

„Wenn er aber[4]), nachdem er Genüsse und Königreich, das Haus verlassen, (als Asket) auszieht, rücksichtslos, der ganzen Welt sich erbarmend, | wird dieser ein Buddha, verehrenswert in den drei Welten, würde er mit dem besten Nektarsafte die ganze Welt erquicken!" ||

Nachdem sie den glückverheißenden Ausspruch dargelegt, die Bewirtung des Fürsten genossen, | und Gewänder empfangen hatten, gingen die Brahmanen darauf fort. ||

Nachdem nun demgemäß, ihr Mönche, König Śuddhodana den Brahmanen, den Zeichendeutern und Wahrsagern, die das Kapitel über die Träume[5]) studieren, zustimmend geantwortet, zufrieden, gehoben, entzückt, verklärt, in hervorbrechender

---

pāda-doṣakhila-moha-mada-prahīṇā S. 42, 5 (unten S. 169). Die Bedeutung von *khila* im Pāli erhellt aus Saṃyutta V S. 57: *Tayo me bhikkhave khilā. Katame tayo? Rāgo khilo, doso khilo, moho khilo.*

1) Bei Lefm. S. 57, 1 *vedasupinapāṭhāye*, bei Rāj. M. S. 65, 7 *veda-upanipāṭhāye*, nach seiner Ansicht gleich *vedopaniṣatpāṭhāya*. Allein *-pāṭhāye* ist auch in dieser Sprache keine mögliche Form, *ye* ist abzutrennen, als Relativpronomen, und *-pāṭhā* ist Nom. Pl., vgl. *śāstrapāṭhān* im folgenden Verse.

2) Die Form *vyākarī* scheint 3. Pl. Aor. zu sein (vgl. E. MÜLLER, Der Dialekt der Gāthās, S. 27), im Sinne eines Konjunktivs.

3) So, wenn Lefmann's Lesart *cintyā* richtig ist; bei Rāj. M. dafür *vindā*.

4) Bei Rāj. M. *puna*, bei Lefm. *pura* die Stadt.

5) *Svapnādhyāyī* (vgl. *aṣṭādhyāyī*) ist ein in Kapitel eingeteiltes Werk, das über die Träume handelt, vgl. AUFRECHT, Cat. Cat. unter *svapnādhyāya*. Die S. 161 aus dem Mahāvastu übersetzten Verse sind jedenfalls ihrem Inhalte nach ein Stück aus einem solchen Werke. R. PISCHEL hat aus solchen Werken Mitteilungen gemacht Zeitschr. d. D. M. G. XL 114ff.

Freude und guter Stimmung[1]) die Brahmanen mit reichlicher leckerer Speise gut zu beißen und zu essen gesättigt, bedient[2]), und (ihnen) Gewänder gegeben hatte, entließ er sie.[3])

Wohl ist auch im Lalitavistara der Traum und die Deutung des Traumes ausführlich behandelt, aber andrerseits wird hier gleich im Anfang des übersetzten Stückes mit noch größerer Bestimmtheit als im Mahāvastu ausgesprochen, daß der Bodhisattva auch wirklich in der Gestalt eines weißen Elefanten in den Leib der Māyā eingetreten ist. Außerdem wird im Lalitavistara schon im Anfang von Adhyāya V im voraus prophezeit, daß dies geschehen werde. Noch im Tuṣita-Himmel befindlich, wirft der Bodhisattva dort (ed. Lefm. S. 39, 7) die Frage auf, in welcher Gestalt er in den Leib der Mutter eintreten solle. Die Götter machen verschiedene Vorschläge. Einige sagen, in menschlicher Gestalt, andere, in der Gestalt Śakra's usw., bis zuletzt ein Gott des Brahmā-Himmels, namens Ugratejas, der, von einem der alten Ṛṣis abstammend, dort ins Dasein getreten war, sagt: „Wie es im Mantraveda und in den Lehrbüchern der Brahmanen vorkommt, in solcher Gestalt muß der Bodhisattva in den Leib der Mutter eintreten.“ „Was für eine ist das?“ „Als ein herrlicher Elefant von großem Umfange (*mahāpramāṇaḥ*), mit sechs Zähnen, wie eine

1) Dieselben formelhaften Worte, *hṛṣṭas tuṣṭaḥ* bis *prītisaumanasyajātaḥ*, Divyāvadāna auch S. 297, 15.

2) Hier liegt formelhafter altbuddhistischer Sprachgebrauch vor. Zu *brāhmanān prabhūtena khādanīyabhojanīyāsvādanīyena saṃtarpya saṃpravārya* vgl. im Pāli *bhikkhusaṃghaṃ paṇītena khādanīyena bhojanīyena sahatthā santappetvā sampavāretvā*, Mahāvagga I 22, 15, ü. ö. Zur Bedeutung von *sampavāretvā* vgl. SENART Mahāvastu I 598. Nach Divyāvadāna S. 297 ist unter *bhojanam* zu verstehen: *odanaśaktavaḥ kulmāṣamatsyamāṃsam*, gekochter Reis und Grütze, saurer Schleim von Früchten oder Reis und Fischfleisch, unter dem anderen: *mūla-*, *skandha-*, *patra-*, *puṣpa-*, *phala-*, *tila-*, *khaṇḍaśarkaraguḍa-*, *piṣṭakhādanīyam*, Wurzeln, Stengel (?), Blätter, Blüten, Früchte, Sesam, Zucker in verschiedener Form, Mehl. Freilich ist *kulmāṣam* Chānd. Up. I 10, 2 Objekt zu *khādantam*: damals war der Unterschied von *khādanīya* und *bhojanīya* noch nicht scharf ausgebildet. Vgl. auch RHYS DAVIDS und OLDENBERG, Vinaya Texts transl. S.B.E. XIII S. 39.

3) In diesem Prosastücke ist wiederholt, was in den vorausgehenden Versen gesagt war. Man kann hier besonders deutlich erkennen, daß dem Verfasser des Lalitavistara nur die Prosa angehört. Er benutzte für sein Werk ältere Gedichte, die er diesem zum Teil einverleibt hat, sie manchmal auch allein sprechen lassend.

Goldmasse aussehend (*hemajālasaṃkāśaḥ*),[1] schönglänzend, mit schöngefärbtem Kopfe. . . ."[2])

Was ursprünglich nur ein Traum war, ist ohne Zweifel in der Vorstellung der Gläubigen in ein Ereignis übergegangen. Aber wenn auch der Elefant ursprünglich nur ein Traumbild war, so muß doch von Anfang an geglaubt worden sein, daß zu gleicher Zeit mit dem Traume der Bodhisattva in den Leib der Mutter eingegangen ist. Das Seelenwesen tritt nach der Theorie unsichtbar aus einem Dasein in das andere über, s. oben S. 49 Anm. 4. Auch in Buddha's Falle ist dieser Eintritt nur markiert durch den Traum. Zuerst müssen nur die folgenden zwei Dinge als gleichzeitig angesehen worden sein: Der Traum der Māyā, daß ein weißer Elefant in ihren Leib eingetreten sei, und der Eintritt des Bodhisattva in ihren Leib. Erst eine letzte phantastische Kombination dieser zwei verschiedenen Dinge ist, daß der Bodhisattva in Gestalt eines weißen Elefanten in den Leib der Māyā eingetreten sei.

In Aśvaghoṣa's Buddhacarita wird der Traum der Māyā nicht erwähnt. Von der Empfängnis handeln zwei Verse, I 19 und 20, von denen ich nur den ersten für echt halte:

Cyuto 'tha kāyāt tuṣitāt trilokīm uddyotayann uttamabodhisattvaḥ | viveśa tasyāḥ smṛta eva kukṣau nandāguhāyām iva nāgarājaḥ ‖ 19 ‖ *dhṛtvā himādridhavalaṃ guru ṣaḍviṣāṇaṃ dānādhivāsitamukhaṃ dviradasya rūpaṃ* | *Śuddhodanasya vasudhādhipater mahiṣyāḥ kukṣiṃ viveśa sa jagadvyasanakṣayāya.* ‖ 20 ‖

19. Da herabgefallen aus dem Tuṣita-Stande trat der höchste Bodhisattva, die drei Welten erleuchtend, | sich erinnernd, in ihren Leib ein, wie ein Elefantenkönig in einen heimlichen Ort der Nandā. ‖

20. Indem er die wie ein Schneeberg weiße, schwere Gestalt eines Elefanten hatte, mit sechs Zähnen, mit vom Brunstsaft duftend gemachtem Gesichte, | trat er in den Leib der Gemahlin des Oberherrn der Erde Śuddhodana ein, zur Vernichtung des Leides der Welt. ‖

Nachdem Aśvaghoṣa im ersten Verse vergleichsweise gesagt hatte, daß der Bodhisattva in den Leib der Mutter hineingegangen

---

1) Für *hema*-(Gold) hatte dieses Epitheton an den früheren Stellen *hima*-(Schnee), s. oben S. 158, vgl. *himādridhavalaṃ* . . *rūpaṃ* (weiß wie ein Schneeberg), Buddhacarita I 20.

2) Das nicht übersetzte Wort ist *sphuṭitagalitarūpavān*. Foucaux übersetzte es „avec . . les tempes humides, beau et gracieux", vgl. *dānādhivāsitamukham*, mit von Brunstsaft parfümiertem Gesichte", in derselben Beschreibung Buddhacar. I 20. Also mit herabgeflossenem (*galita*) hervorgebrochenem (*sphuṭita*, sc. Brunstsafte)? Aber auch die Verbindung dieser Wörter mit *rūpavān* erregt den Verdacht, daß der Text hier nicht richtig überliefert ist.

sei wie ein Elefant in einen heimlichen Ort der Nandā (eines Flusses), kann er nicht selbst in einem zweiten Verse gesagt haben, daß er als ein Elefant hineingegangen sei. Dazu kommt, daß dieser zweite Vers ein anderes Versmaß hat (Vasantatilakā) als die anderen Verse des ersten Sarga bis Vers 84 (Upajāti).[1]

Die Ausschaltung des Vaters und die Unbeflecktheit der Mutter treten im Mahāvastu und im Lalitavistara noch deutlicher hervor als in der Nidānakathā. In beiden Werken ist die Erzählung mit dramatischer Lebendigkeit ausgestattet und in älteren Gedichten gegeben, die hier und da auch in einem ähnlichen Ausdrucke auf gemeinsame Quellen verweisen, obwohl der Wortlaut im allgemeinen verschieden ist. Die ersten hier in Betracht kommenden Verse finden sich schon vor der Erzählung des Traumes, Mahāvastu II 4, 20 bis 5, 4 = I 201, 4—9:

Diese (vorausgehende) Erzählung spielt in der Tuṣita-Stadt; sie aber, die unvergleichliche Māyā, | die Gemahlin des Śuddhodana, ging hin zum König und sprach Folgendes, ||

sie mit den Augen des Gazellenjungen, einer schmucken Gandharvenfrau gleich, dunkelfarbig, | die Māyā sprach zu Śuddhodana verständig, süßklingend Folgendes, ||

mit an den Armen befestigtem Schmuck, angetan mit vorzüglichen Gewändern, mit den Freundinnen zusammen: „Ohne dich, o Śākyasproß, diese Nacht zu verbringen ist mein Gefallen.“ ||

Diesen Versen entspricht im Lalitavistara ed. Lefm. S. 41, 8, ed. Rāj. M. S. 45, 18 die folgende Prosastelle:

Nachdem sie sich gebadet und ihre Glieder gesalbt, an ihren Armen verschiedenen Schmuck befestigt hatte, mit herrlichen schön weichen, schön blauen Gewändern angetan, von Befriedigung, Freude und Heiterkeit erfüllt, umgeben und gefolgt von zehntausend Frauen ging die Königin Māyā vor das Angesicht des vergnügt im Konzerthause sitzenden Königs Śuddhodana, ließ sich zur rechten Seite des Königs auf einem mit einem Netze von Edelsteinen besetzten Thronsessel nieder und sprach heiteren Gesichts, ohne Stirnrunzeln, mit lachendem Munde den König Śuddhodana mit folgenden Versen an.

Schon der Übersetzung wird man anmerken, daß hier die gleiche Tradition vorliegt. Im Ausdruck weist besonders *ābharaṇastambhitabhujā* Mahāvastu II 5, 3 und *vividhābharaṇaviṣkambhitabhujā* Lal. ed. Lefm. S. 41, 8 auf eine gemeinsame Quelle zurück.

In dem Satze des Mahāvastu „Ohne dich, o Śākyasproß, diese Nacht zu verbringen, ist mein Gefallen“, wird die Ausschaltung

---

1) Dasselbe metrische Argument verbunden mit einem sachlichen spricht auch gegen die Echtheit von I 23, 24 und 27 s. oben S. 122 und 127.

des Vaters besonders deutlich ausgesprochen, denn er bezieht sich auf die Nacht, in der die Empfängnis stattfand. Aber derselbe Gedanke ist auch in den längeren Reden enthalten, mit denen Māyā sowohl im Mahāvastu als auch im Lalitavistara die Gelübde der Enthaltsamkeit auf sich nimmt.

Bei diesem Fabulieren war zunächst kein Grund vorhanden, weshalb Māyā diese Gelübde übernahm. Weder im Mahāvastu noch im Lalitavistara wird ein solcher angegeben. In beiden Werken gibt Māyā dem Könige ohne weiteres ihren Wunsch zu erkennen, sich in den obersten Stock des Dhṛtarāṣṭra[1]) genannten Palastes begeben zu wollen. Aber in der Nidānakathā wird ein Grund angeführt: man feiert in der Stadt das Fest des Āṣāḍha-nakṣatra[2]), bei dem das Trinken von berauschenden Getränken verboten ist, s. oben S. 154. Bei dieser Gelegenheit übernahm Māyā die Gelübde, und in der nächsten Nacht empfing sie den Bodhisattva.

Im Mahāvastu nimmt Māyā die Gelübde in den folgenden Versen auf sich, II 6, 2 = I 145, 8 = I 202, 5 ff.:

(1) „Hier nehme ich auf mich den lebenden Wesen kein Leid anzutun, und Keuschheit, | und ich halte mich auch fern von Nichtgegebenem, von berauschendem Getränk, und von ungereimter (*anibaddha*) Rede.‖[3])

(2.) „Von aller Rede[4]), o Bester der Männer, halte ich mich fern, und ebenso von Verleumdung, | und von harter Rede[5]), o Herr der Männer, halte ich mich fern, das ist mein Verlangen. ‖

---

1) Mahāvastu II 5, 5, Lalitavistara ed. Lefm. S. 49, 1, *Dhārtarāṣṭra* S. 42, 14. Darnach ist auch Lal. ed. Lefm. S. 43, 21 für *Dhṛta-rājya* mit Rāj. M. S. 48, 13 *-rāṣṭra* zu lesen. In der Lebensbeschreibung des Dīpaṃkara heißt der entsprechende Palast *Śataraśmi*, Mahāvastu I S. 201, 10.

2) Geht man vom Āṣāḍha (Juni-Juli) als dem Monate der Empfängnis aus, so würde, da Māyā im 10. Monat geboren haben soll, der Vaiśākha (April-Mai) als Monat der Geburt herauskommen. Das ist wenigstens eines der drei Daten, die in der Geburtslegende erwähnt werden, aber freilich, wie es scheint, für die Ausschau, s. S. 162. Das dritte Datum ist der Monat, in dem der Mond im Sternbild Puṣya steht (Dez.-Jan.), den das Mahāvastu und der Lalitavistara für die Empfängnis (s. S. 159), das Buddhacarita für die Geburt in Anspruch nehmen. Über diese mir unverständliche Verwirrung habe ich mich schon S. 122 Anm. 1 ausgesprochen. Nach dem älteren Gedichte Lal. ed. Lefm. S. 78, 12 fand die Geburt im Frühling statt.

3) Vgl. S. 170.

4) Für *akhila-vacanācca* II 6, 4 = I 202, 7 hat I 145, 10 *paruṣa-*, „von harter Rede".

5) Für *paruṣa-vacanācca* II 6, 5 = I 202, 8 hat I 145, 11 *anṛta-*, „von unwahrer Rede".

(3.) „Bei den Genüssen anderer will ich nicht Neid zeigen, noch will ich Kränkung | den Wesen antun[1]), und falsche Ansicht gebe ich auf. ||

(4.) „In elffacher Form befolge ich das Sittengesetz, o Hüter der Erde, | diese ganze Nacht, so entsteht mir das Verlangen. ||

(5.) „Entsende nicht, o Hüter der Erde, einen Liebesgedanken, [begehre nicht nach mir,] | damit dir nicht Unheilvolles werde, wenn ich in Keuschheit wandele!" ||[2])

Mit derselben Deutlichkeit weist Māyā auch im Lalitavistara ihren Gatten von sich, nachdem sie die Gelübde auf sich genommen hat, ed. Lefm. S. 41, 14, ed. Rāj. M. S. 46, 2 ff.:

(1.) „O Guter, hör mich an, o König, Hüter der Erde, ich habe eine Bitte an dich, Herr der Männer, gewähr heute einen Wunsch! | Wie mein Herz und Sinn erfreuendes Verlangen ist, das hör von mir, sei freundlich gesinnt, erhaben! ||

(2.) „Ich nehme auf mich, o König, das Fasten des besten Sittengesetzes der Gelübde, die achtgliederige Abstinenz, freundlichen Herzens der Welt gegenüber, | bei den lebenden Wesen von (jeder) Verletzung ablassend, immer reinen Geistes, erweise ich Liebe (*premaṃ*) wie mir selbst so anderen. ||

(3.) „Von Diebstahl den Sinn abgewendet, ohne Begehr nach berauschenden Getränken, werde ich nicht in Genüssen falsch, o Fürst, den Wandel führen; | bei dem Wahren bleibend, nicht verleumderisch, frei von Härte, werde ich nicht unschöne schlechte Rede[3]) führen. ||

(4.) „Frei von Übelwollen, vom Fehler des Hasses[4]), von Betörung und Rausch, ganz ohne Begehrlichkeit mit dem eigenen Reichtum zufrieden, | in der richtigen Weise verfahrend, nicht zum Betrug geneigt, nicht neidisch, werde ich wandeln, wie diese zehn heilvollen Handlungen sind. ||

(5.) „Nicht richte du, o König, Liebesverlangen auf mich, die ich Gefallen finde an den Gelübden des Sittengesetzes (und) sehr auf meiner Hut bin, | damit dir nicht Unheilvolles werde, o König, für lange Zeit, so gib deine Zustimmung zu meinem Fasten nach den Gelübden des Sittengesetzes! ||[5])

(6.) „Mein Verlangen ist dieses, o König: Nachdem ich heute schnell das oberste Palastgeschoß, das sich im Dhārtarāṣṭra befindet, bezogen habe[6]), möchte ich, immer

---

1) Für *bhūteṣu upajaneṣyaṃ* II 6, 7 = I 202, 10 hat I 145, 13 *bhūteṣu maitracittā*, was aus der Konstruktion herausfällt.

2) Dieser Vers ist an allen drei Stellen korrupt. Überliefert ist II 6, 10: *mā suda khu bhūmipāla kāmavitarko mā mayi pratikāṃkṣi* | *preṣaya* (*prekṣasva* I 145, 17 scheint nur eine Konjektur SENART's zu sein) *mā ti* (*te* I 202, 14) *apuṇyaṃ bhaveyā mayi brahmacāriṇiye.* || Metrum und Text kommen in Ordnung, wenn man *mā mayi pratikāṃkṣi* als eine Glosse ausscheidet und *kāmavitark(aṃ)* von *preṣaya* abhängen läßt. Dies wird nahegelegt durch die entsprechende Stelle im Lalitavistara, ed. Lefm. S. 42, 9: *mā tvaṃ narendra mayi kāmatṛṣāṃ kuruṣva.* Vgl. S. 171.

3) Offenbar entspricht *saṃ-dhi-pralāpa* dem *saṃ-pha-ppalāpa* des Pāli, Sāmaññaphalasutta 1, 9 (Dīgha I S. 4). Daneben skr. *sam-pralāpa.* Zu *-pha-* vgl. *pha, phā* „Gerede" im Pet. Wtb.; *-dhi-* aber könnte aus *dhik* entstanden sein, vgl. *dhig-vāda.*

4) Vgl. oben S. 164.

5) Vgl. S. 171.

6) Für *praviśādya* ist wohl *praviśyādya* zu lesen.

von den Freundinnen umgeben, mit Behagen froh sein auf dem mit Blumen bestreuten weichen, duftenden Lager! ||

(7.) „Weder Kämmerer noch Knaben noch gewöhnliche Frauen sollen in meiner Gegenwart sein, | und keinen mir unangenehmen Anblick, Ton oder Geruch, nur angenehme, süße, gute Worte möchte ich hören! ||

(8.) „Laß alle frei, die in Gefängnis und Fesseln sind, und setz die Leute in Besitz von Sachen und Kleidern, mach sie reich, | gib Kleidung, Speise und Trank, Wagen und Zugtier, sowie Pferd und Fuhrwerk diese sieben Nächte über, zur Freude der Welt! ||

(9.) „Keinen Streit und Zank und keine Zorneswortel Mit Liebe (*maitra*) zueinander im Herzen, freundlich und mild gesinnt | sollen Männer und Frauen[1]) und die Kinder in dieser Stadt und die im Nandana(hain) befindlichen Götter alle sich freuen! ||

(10.) „Keine Söldner des Königs für Strafvollzug sowie keine ungerechten Strafen, kein Quälen und auch kein Drohen oder Schlagen! | Alle heiteren Sinnes, mit freundlicher Liebe im Herzen! Sieh, o König, das Volk wie einen einzigen Sohn an!" ||

Damit ist die Rede der Königin zu Ende. Der König erfüllt ihre Wünsche, wie im Lalitavistara in weiteren Versen desselben Gedichtes ausgeführt ist. Māyā zieht sich in das obere Stockwerk des Palastes zurück, sie hat dann in der Nacht den Traum und empfängt zu gleicher Zeit den Bodhisattva. Die Ausschaltung des Vaters ist im fünften der übersetzten Verse deutlich ausgesprochen, aber auch die Worte *sakhibhiḥ sadā parivṛtā*, immer von den Freundinnen umgeben, in Vers 6, deuten darauf hin.

Das Gedicht im Mahāvastu und das Gedicht im Lalitavistara haben denselben Inhalt, nur daß der Lalitavistara auch hier viel ausführlicher ist. Das Gedicht hat hier mehr Verse und ist in einem längeren Metrum abgefaßt. Der Wortlaut ist verschieden, doch weist hier und da bemerkbare Ähnlichkeit (*chando mamo*) auf eine gemeinsame Quelle, auf die auch im Wortlaut teilweise fixierte alte Tradition hin. Um dies zu veranschaulichen, genügt die Vergleichung zweier Verse. Die ersten Worte, mit denen Māyā die Gelübde übernimmt, lauten im Mahāvastu, Vers 1 und 2 (vgl. oben S. 168):

Eṣā samādiyāmi prāṇeṣv avihiṃsaṃ brahmacaryaṃ ca |
viramāmi cāpy adinnād madyād anibaddhavacanācca ||
akhilavacanācca naravara viramāmi tathaivaṃ paiśunyācca |
paruṣavacanācca narapati viramāmi ayaṃ mama chando. ||

---

1) Der zweite Teil von *puruṣa-iṣṭika* ist eine Prakritform von skr. *strī*, das einige Zeilen zuvor, S. 42, 17 in der Form *istri* vorkam. Vgl. *iṣṭidārakāsu* ed. Lefm. S. 74, 15.

Dem entspricht im Lalitavistara, Vers 2 und 3:

Gṛhṇāmi deva vrataśīlavaropavāsaṃ aṣṭāṅgapoṣadham ahaṃ jagi maitracittā |
prāṇeṣu hiṃsaviratā sada śuddhabhāvā premaṃ yathātmani pareṣu tathā karomi ||
stainyād[1]) *vivarjitamanā madalobhahīnā kāmeṣu mithya nṛpate na samācariṣye* |
satye sthitā apiśunā paruṣaprahīṇā saṃdhipralāpam aśubhaṃ na samācariṣye. ||

Der wichtige fünfte Vers des Mahāvastu ist oben S. 169 Anm. 1 nach Ausscheidung der Glosse *mā mayi pratikāṃkṣi* aus der ersten Zeile so hergestellt:

Mā suda khu bhūmipāla kāmavitark(aṃ) preṣaya |
mā te apuṇyaṃ bhaveyā mayi brahmacāriṇiye. ||

Dem kommt im Lalitavistara gleichfalls Vers 5 auch im Ausdruck ziemlich nahe:

Mā tvaṃ narendra mayi kāmatṛṣāṃ kuruṣva śīlavrateṣv abhiratāya susaṃvṛtāya |
mā te apuṇya nṛpate bhavi dīrgharātraṃ anumodayā hi mama śīlavratopavāsaṃ. ||

Im Lalitavistara ist auch noch der letzte ergänzende Schritt getan: durch die Keuschheit der Māyā wurde auch Śuddhodana zur Keuschheit veranlaßt, er hielt sich von den Regierungsgeschäften fern und lebte, rein wie einer, der in den Wald zur Askese gegangen ist, nur dem Gesetze nach. Dies wird in Adhyāya VI nach der Empfängnis erzählt, ed. Lefm. S. 72, 20: *Rājāpi Śuddhodanaḥ saṃprāptabrahmacaryo 'paratarāṣṭrakāryo 'pi supariśuddhas tapovanagata iva dharmam evānuvartate sma.* Unverkennbar ist diese Angabe der Prosa aus dem bald darauf folgenden Gedichte geflossen, dessen letzter Vers, den Schluß von Adhyāya VI bildend, lautet:

So ca rāju Śākiyāna poṣadhī upoṣito rājyakāryu no karoti dharmam eva gocarī |
tapovanaṃ ca so praviṣṭa Māyadevī pṛcchate kīdṛśenti kāyi saukhya[2]) *agrasattvadhāra ti* ||

Und der König der Śākya, enthaltsam in den Fasten stehend, besorgt die Geschäfte der Regierung nicht, sich auf die Frömmigkeit beschränkend, | und in den Wald der Kasteiung eingetreten[3]) fragt er die Königin Māyā: „Welche Wonne in deinem Leibe, die du das erste Wesen trägst!" ||

Als der Frühling und die Zeit der Geburt herangekommen war, begründet Māyā ihren Wunsch, nach dem Lumbinī-Parke hinauszufahren, dem Könige gegenüber mit den Worten (Lal. ed. Lefm. S. 78, 8): Du bist hier in der Askese ermattet, mit deinem Herzen der Frömmigkeit hingegeben, und ich bin, schon lange von ihm aufgesucht, das reine Wesen tragend.

---

1) In den Berichtigungen wieder *stainyā*.

2) Bei Rāj. M.: *kīdṛśan-te kāyasaukhyam*.

3) Es scheint, daß *tapovanaṃ* hier bildlich gebraucht ist, daher der Vergleich in der Prosa.

Fassen wir die Hauptpunkte zu einer kurzen Übersicht zusammen, so ergibt sich das folgende Bild.

Nicht ein Gott regiert die Welt, sondern das Karma: das Tun in Gedanken, Worten und Werken ist es, das die Wesen von Existenz zu Existenz treibt und ihrer Bestimmung zu.

Ein Menschenkind entsteht nicht allein durch den Zeugungsakt von Vater und Mutter, sondern dazu muß als dritter Faktor von außen ein solches Seelenwesen (*sattva*) kommen, dessen Zeit in einem andern Dasein zu Ende ist und das nun die eigentliche Persönlichkeit des neuen Menschenkindes bildet.

Durch sein Karma in zahllosen Existenzen ist der Bodhisattva in den Tuṣita-Himmel gelangt, und ist schließlich die Zeit seines letzten Daseins gekommen, in dem er auf Erden die höchste Erkenntnis erreicht und der Welt die Lehre der Erlösung vom Dasein bringt, der beste Arzt und der beste Führer auf dem Wege dahin.

Dies bildet den Hintergrund der Legende.

Der Bodhisattva hat sich, ehe er sich anschickt, aus seinem Dasein im Tuṣita-Himmel abzuscheiden, in einer Ausschau vom Himmel den König Śuddhodana zum Vater und dessen Gattin Māyā zur Mutter ausgesucht.

Die Legende hat die historische Tatsache festgehalten, daß Buddha der Sohn des Śuddhodana, eines Rājā der Śākya in Kapilavastu, und dessen Gattin war.

Aber sie wurde dahin modifiziert, daß er nur innerhalb dieser Familie geboren worden ist.

Denn die religiöse Logik forderte, daß ein so reines Wesen wie der Buddha auch unberührt von jeder Unreinheit geboren sein muß.

Infolge davon hat Māyā in der Legende, bei Gelegenheit einer Nakṣatrafeier, mit anderen Gelübden auch das der Keuschheit auf sich genommen, sie bittet ihren Gatten, ihr nicht in ehelicher Liebe zu nahen.

Auch der Gatte hat die Gelübde auf sich genommen.

In der Nacht nach dem Gespräche mit ihrem Gatten hat Māyā einen Traum: ein weißer Elefant mit sechs Zähnen tritt durch ihre rechte Seite in ihren Leib ein.

Zu derselben Zeit fällt der Bodhisattva vom Himmel herab und tritt in den Leib der Māyā ein.

Aus der Kontamination dieser zwei Dinge ist entstanden, daß der Bodhisattva tatsächlich in der Gestalt eines weißen Elefanten mit sechs Zähnen durch ihre rechte Seite in den Leib der Māyā eingetreten sei.

Diese letzte Vorstellung hat zwar mehrfach in der bildenden Kunst Ausdruck gefunden, ist aber dogmatisch ohne tieferen Sinn.

Dagegen hat die Forderung der Reinheit schon bei der Empfängnis weitere Folgen gehabt.

Der menschliche Zeugungsakt fehlt. Der Körper des Bodhisattva ist nicht im Leibe der Mutter aus der Mischung von Samen und Blut entstanden, er ist nicht von den Säften der Mutter ernährt und allmählich ausgebildet worden. Dann würde er von menschlicher Unreinigkeit berührt worden sein. Vielmehr ist der Bodhisattva kraft seines Karma sogleich mit vollständig ausgebildetem Körper und mit allen Sinnesorganen, mit vollem Bewußtsein und mit der Erinnerung an seine früheren Geburten in den Leib der Māyā eingetreten. Der Bodhisattva ist mit diesem nicht organisch verbunden. Um ihn während der zehn Monate auch vor jeder äußeren Berührung mit menschlicher Unreinigkeit zu bewahren, sitzt er im Leibe der Mutter in einem durchsichtigen Schrein oder Gehäuse.

Bei der Geburt tritt er von selbst aus der rechten Seite der Mutter heraus, geht er alsbald sieben Schritte und spricht er sofort die ersten Worte, die schon von seiner Bedeutung zeugen.

Es hat Mönche gegeben, die in der Theorie von der absoluten Reinheit des Bodhisattva nicht so weit gegangen sind.

Aber in der Hauptsache sind diese Vorstellungen von der wunderbaren Geburt Buddha's zur Herrschaft gelangt.

Der Glaube an diese wunderbare Geburt erklärt sich mit daher, daß schon nach älterem brahmanischen Glauben nicht nur die göttlichen Wesen ohne den natürlichen Zeugungsakt, sondern auch Ṛṣis der Vorzeit auf Erden in verschiedener Weise ohne ihn entstanden sind.

Dies führt uns zu den *sattā opapātikā*, aber zuvor soll noch der weiße Elefant mit den sechs Zähnen in einem besonderen Kapitel behandelt werden.

Kapitel X.

Chaddanta.

Nach meiner philologisch-historischen Untersuchung der Verhältnisse hat der weiße Elefant keine tiefere Bedeutung, so sehr auch seine Figur zu dem echt indischen Charakter der Geburtsgeschichte beiträgt. Ohne Frage erinnert dieser Elefant in seinen Attributen an den Weltelefanten der brahmanischen Mythologie, an den Airāvata, das Reittier Indra's. Darin stimme ich mit E. Senart, Essai sur la Légende du Buddha, Chapitre IV, überein, kann ihm aber in der weiteren mythologischen Ausdeutung nicht folgen, da die Legende selbst eine andere Auffassung nahe legt. Nach der Bṛhatsaṃhitā 58, 42 ist ein weißer Elefant mit vier Zähnen, *śuklaś caturviṣāṇo dvipaḥ,* ein Attribut Indra's. Nach dem Mahābhārata I 18, 42 ist er bei der Quirlung des Ozeans entstanden:

śvetair dantaiś caturbhis tu mahākāyas tataḥ param |
Airāvato mahānāgo 'bhavad vajrabhṛtā dhṛtaḥ. ||

Arjuna sah ihn in Indra's Himmel, MBh. III 42, 39:

tato 'paśyat sthitaṃ dvāri subhaṃ vaijayinaṃ gajam |
Airāvataṃ caturdantaṃ Kailāsam iva śṛṅgiṇam. ||

Auch im Rāmāyaṇa VII 35 (Nirṇay.) wird er ebenso beschrieben:

tataḥ Kailāsakūṭābhaṃ caturdantaṃ madasravaṃ |
śṛṅgāradhāriṇaṃ prāṃśuṃ svarṇaghaṇṭāṭṭahāsinam ||
Indraḥ karīndram āruhya . . .

Allein welche innere Beziehung hätte der Bodhisattva zu dem riesigen Elefanten Indra's, wie könnte er unter diesem Bilde angeschaut worden sein! Indra selbst, der Herr des Elefanten, dient dem Buddha. Der Elefant wird an einigen Stellen einer weißen Wolke verglichen: *pāṇḍaravarāhakanibho bhavitva gajarūpi ṣaḍdanto,* Mahāvastu II 11, 19 = I 207, 8, vgl. oben S. 160. Unbestreitbar sind aus solchen Vergleichen Mythen entstanden, aber

hier liegt ein lebendiger Vergleich mit einem Worte der Vergleichung vor, der zunächst nichts über das eigentliche Wesen des Elefanten aussagt. Wollten wir, durch diesen Vergleich veranlaßt, mit SENART in dem Elefanten die Wolke sehen, die die Sonne oder das Feuer oder den Blitz verhüllt, so versteht man nicht recht, warum der Gott in dieser Umhüllung, die im Veda immer dämonischer Art ist, in den Leib der Māyā eingetreten ist. Der mit *hastivarcasam* beginnende Hymnus des Atharvaveda, III 22, den SENART zur Stütze seiner mythischen Deutung herangezogen hat, bezieht sich schwerlich auf einen Wolken-Elefanten, der mir überhaupt eine unsichere Größe zu sein scheint.

Der Elefant der Buddhalegende war ursprünglich nur ein Traumgebilde. Einen Elefanten im Traume zu sehen, gehörte nach der Lehre der indischen Traumdeuter zu den Zeichen von guter Vorbedeutung.[1]) In der Legende selbst wird der Elefant als ein solches aufgefaßt, wie wir besonders deutlich aus dem Berichte des Mahāvastu ersahen, s. oben S. 160 ff. Daß der Elefant in eminenter Weise ein günstiges Vorzeichen ist, hängt damit zusammen, daß er das vornehme Reittier des indischen Königs ist. Wenn Indra auf einem Elefanten reitet, so ist dies in erster Linie ein von den menschlichen Verhältnissen auf den Götterkönig übertragenes Merkmal. Der weiße Elefant gehört zu den sieben Juwelen oder höchsten Gütern eines Cakravartin, eines die Welt beherrschenden Königs. Er steht unter ihnen an zweiter Stelle, gleich nach dem Symbol des Rades. Wie diese sieben Juwele zu verstehen sind, wird nirgends so deutlich ausgeführt, wie im Adhyāya III des Lalitavistara (vgl. oben S. 151), aber aufgezählt werden sie auch schon im Kanon, im Selasutta des Suttanipāta, S. 102, und im Saṃyutta Nikāya V S. 99. Im Lalitavistara: *cakra-, hasti-, aśva-, maṇi-, strī-, gṛhapati-. pariṇāyaka-ratna,* im Pāli *cakka-, hatthi-, assa-, maṇi-, itthi-, gahapati-, parināyaka-ratana.* Da die drei letzten Juwele, das der Gemahlin, das des Hausverwalters und das des Heerführers oder Thronfolgers sicherlich keine mythischen

1) Vgl. PISCHEL's Mitteilungen aus dem Svapnacintāmaṇi und Svapnādhyāya, Zeitschr. d. D. M. G. XL 114 ff. — In einer von Hemacandra erzählten Geschichte erblickte Dhāriṇī vor der Empfängnis ihres Sohnes Jambū, in dem sich ein Gott verkörperte, im Traume einen weißen Löwen, s. J. HERTEL, Ausgewählte Erzählungen aus Hemacandra's Pariśiṣṭaparvan (Leipzig 1908) S. 50.

Größen sind, so wird man auch den Elefanten in dieser Reihe mindestens nicht notwendig mythologisch erklären müssen. Der Elefant im Traume deutet zunächst auf die Königswürde hin, wie denn auch die Wahrsager von dem Kinde im Leibe der Māyā prophezeien, daß es entweder ein weltbeherrschender König oder der Buddha sein werde, s. oben S. 160. Man darf nicht außer acht lassen, daß Buddha in einem königlichen Geschlechte geboren worden ist.

Insofern aber der Elefant den Bodhisattva bedeutet, mußte er als der herrlichste, höchste Elefant erscheinen. Als solcher galt den Brahmanen Indra's Elefant: nach diesem Vorbilde, das Vorbild noch übertreffend, wurde der Bodhisattva-Elefant ausgemalt. Wie die Vergleiche und Bilder der Dichter, so werden auch die mythischen Formen, ganze Gestalten und einzelne Züge, weiter verwendet, indem sie die Vorräte bilden, von denen Dichtung und Mythenbildung zehren. Solche Weiterverwendung, solches Übertragen von dem einen auf das andere, ist eine der gewöhnlichsten Erscheinungen in der Mythologie. Aber damit ist nicht gesagt, daß das eine identisch ist mit dem andern. Es wäre ein Fehler, zu sagen, der Bodhisattva-Elefant ist der Airāvata. Denn soweit der erstere als ein wirkliches Wesen angesehen worden ist, ist er seinem Kerne nach das vom Tuṣita-Himmel herabgekommene, Bodhisattva genannte Seelenwesen. Ebenso falsch ist es, zu sagen, Buddha ist der Sonnengott. Seinem Kerne nach ist Buddha ein Mensch, der Sohn des Śuddhodana und der große religiöse Philosoph. Schon im gewöhnlichen Leben sprechen wir von einem glänzenden Namen, einem glänzenden Redner. Die Metapher geht auf den Glanz der Sonne oder des Goldes oder anderer glänzender Dinge zurück, ohne daß wir uns dessen jedesmal bewußt sind. Der erste Schritt in der poetischen Verherrlichung Buddha's war, daß man ihm eine außergewöhnliche körperliche Schönheit zuschrieb. Ähnliches ist überall da geschehen, wo sich die Kunst, sei es die dichtende, sei es die bildende, der Verherrlichung eines Ideals zuwandte. Die glänzende Schönheit kann sehr wohl eine natürliche Grundlage haben. Wenn die Mutter den Bodhisattva in ihrem Leibe „wie eine Figur von Gold" sieht (*vigraham iva jātarūpasya*), Mahāvastu II 16, 16 und 20, wenn er ebenda II 24, 3 „der jungen Sonne gleichend" (*bālaraviprakāśo*), oder wenn er im

Lalitavistara, ed. Lefm. S. 92, 12, „glänzend wie ein Goldberg“ (*kanakagirinikāsa*) genannt wird, so könnte dies zunächst auf der Steigerung einer natürlichen Beschaffenheit beruhen, die in der gelblichen Hautfarbe, der arischen Farbe im Gegensatz zur dunklen Farbe der Śūdra gegeben war. Der von Buddha ausgehende Glanz wird oft erwähnt (s. oben S. 136), er dringt bis in die fernsten Räume (s. oben S. 111). Ohne Frage ist dieser Glanz an dem von Sonne, Mond und Göttern gemessen. Aber wenn Buddha's Glanz den Glanz von Sonne, Mond und Göttern noch übertrifft, so ist damit ausgesprochen, daß Buddha nicht nur entlehnten, sondern seinen eigenen Glanz besitzt, und daß er nicht irgendwie als eine Form oder eine Fortsetzung des Sonnengottes gedacht worden ist. Die Götter haben den Glanz von Sonne und Mond: *Śubhavimalaviśuddhahemaprabhā candrasūryaprabhā* | *ṣaṣṭidasasahasra devāpsarā mañjughoṣasvarāḥ*, Viele Tausende von Göttern und Apsarasen mit dem reinen, fleckenlosen, lauteren Glanze des Goldes, mit dem Glanze von Mond und Sonne, mit schönem Klang der Stimme, Lal. ed. Lefm. S. 97, 14. Aber vor Buddha's Glanz erbleicht der Glanz von Sonne und Mond: *Yathā vitimirā cābhā ravicandrasuraprabhāḥ* | *abhibhūta na bhāsante dhruvaṃ puṇyaprabhodbhavaḥ.* ‖ Nach dem, daß Licht ohne Finsternis (herrscht), daß der Glanz der Sonne, des Mondes und der Götter | überwältigt nicht glänzt, ist gewiß der entstanden, der den Glanz der guten Werke hat ‖ Lal. S. 97, 7. Buddha steht über allen Göttern. Buddha hat den Menschen mehr gebracht, als irgend ein Gott, er hat ihnen den Weg zu dem höchsten Gute der Erlösung gezeigt. Senart hat in seinem Essai das poetische und mythologische Beiwerk zu sehr als die Hauptsache angesehen. Wenn er in seiner neuesten Schrift dabei bleibt, daß Buddha's Kampf mit Māra's Heer den alten Kampf zwischen den Mächten des Lichtes und der Finsternis reflektiere, so kann das in gewissem Sinne zugegeben werden: ein altes Bild tritt uns wieder entgegen, der Held, der die Dämonen besiegt, aber es bezeichnet nicht mehr den alten Gegensatz zwischen Licht und Finsternis, sondern einen neuen. Buddha verkörpert das Licht der moralischen Reinheit und der Wahrheit, gegenüber dem Dunkel der Schuld, Begehrlichkeit und Unwissenheit.

Noch heute werden am Hofe des Königs von Siam sogenannte weiße Elefanten gehalten. Die Bezeichnung „weiß“, skr. *śveta,*

śukra, pāṇḍara, darf nicht zu wörtlich genommen werden. Neben den dunkleren Schattierungen des Elefanten gibt es auch eine seltnere lichte, die in der poetischen Steigerung zur Farbe des Schnees oder Silbers geworden ist, s. oben S. 158, 164. Auch der Glanz dieses Elefanten wird an dem von Mond und Sonne gemessen, und auch er übertrifft ihn noch: *himarajatanikāśaś candrasūryātirekaḥ,* Lal. ed. Lefm. S. 56, 14. Darin ist wiederum ausgesprochen, daß es sich um noch etwas Höheres als Sonne und Mond handelt. Zu der natürlichen Grundlage, von der ausgehend die Schönheit und der Glanz dieses Elefanten erwachsen ist, kann auch der Schmuck von Gold und Edelsteinen gehören, mit dem der Elefant des Königs behängt zu werden pflegte. In dieser Beziehung ist ein Vers des Lalitavistara bemerkenswert, ed. Lefm. S. 78, 20, ed. Rāj. M. S. 89, 14, der die Elefanten des Śuddhodana beschreibt:

Nīlagirinikāśāṃ meghavarṇānubaddhāṃ viṃśati ca sahasrān yojayadhvaṃ gajānāṃ | maṇikanakavicitrāṃ hemajālopagūḍhāṃ ghaṇṭarucirapārśvān ṣaḍviṣāṇāṃ gajendrān. ‖ „Zwanzigtausend den blauen Bergen gleiche, die Farbe der Wolken habende Elefanten schirret an, | schimmernd von Edelsteinen und Gold, in Goldnetze eingehüllt, an den Seiten durch Glöckchen glänzend, Elefantenfürsten mit sechs Zähnen!"

Fügen wir hinzu, daß im nächsten Verse die Pferde, die angespannt werden sollen, das Epitheton *himarajatanikāśān* haben, so finden wir in diesen Versen alle die Epitheta beisammen, die dem Bodhisattva-Elefanten beigelegt worden sind, sogar *ṣaḍviṣāṇa*! In diesem letzteren Worte spricht sich in der märchenhaften Schilderung eine Rückwirkung des mythischen Elefanten auf gewöhnliche Elefanten aus.

Elefanten mit sechs Stoßzähnen gibt es nicht. Der Bodhisattva-Elefant übertrifft in diesem Punkte noch den Airāvata, der nur *caturdanta*, vierzähnig, genannt wird. Mit den vier Stoßzähnen könnte man, was die Zahl anlangt, die vier Arme Viṣṇu's vergleichen: in beiden Fällen eine phantastische Steigerung des Natürlichen. Und so findet vielleicht nach den vorangehenden Ausführungen auch die Sechszahl darin eine genügende Erklärung, daß der Bodhisattva-Elefant mit seinen sechs Zähnen auch noch den Airāvata übertreffen sollte.

Anders hat J. S. Speyer in seiner Abhandlung „Über den Bodhisattva als Elefant mit sechs Hauzähnen" (Zeitschr. d. Deutschen

Morgenl. Ges. LVII, 1903, S. 108) das auffallende Epitheton zu erklären versucht, indem er von der Pāli-Form ausgehend in *chaddanto* nicht das Wort für Zahn *danta*, sondern das Partizip skr. *dānta* (gezähmt) erblicken wollte. Danach würde dieses Epitheton ursprünglich den bezeichnet haben, „der die Sechs bezähmt hat", nämlich die fünf Sinne und das innere seelische Organ *manas*. Nur durch Mißverständnis sei daraus im Pāli ein „Sechszahn" geworden. So gern ich zugebe, daß der Sinn dieses konstruierten **ṣaḍ-dānta* an und für sich zum Wesen des Bodhisattva passen könnte, und daß auch von seiten der Grammatik kein Widerspruch gegen eine solche Bildung erhoben zu werden brauchte, so kann ich doch dieser Elimination der Zähne nicht zustimmen. Die Zähne sind der kostbarste Bestandteil des Elefanten. In Indien hat man zwar auch, wie wir noch sehen werden, an der Sechszahl der Zähne Anstoß genommen, aber *-danta* nie anders als im Sinne von Zahn aufgefaßt. Im Mahāvastu, Lalitavistara, Buddhacarita wird neben *ṣaḍ-danta* auch *ṣaḍ-viṣāṇa* gebraucht, das nur die eine Bedeutung haben kann. Der Wechselgebrauch dieser beiden Wörter ist alt[2]), wir werden *chabbisāṇa* auch im Chaddanta-Jātaka wiederfinden, in dem es sich eben um die Erlangung der Zähne eines sechszähnigen Elefanten handelt. Schon oben S. 178 wurde hervorgehoben, daß im Lalitavistara S. 79, 2 die Elefanten des Königs Śuddhodana dieses Epitheton *ṣadviṣāṇa* haben. Die Vorstellung von den sechs Zähnen ist so alt als wir überhaupt zurückblicken können. Endlich darf man noch einwenden, daß ein Traumgesicht doch nur Dinge enthalten kann, die man sieht. Ich bleibe also dabei, daß in *ṣaḍdanta* von Anfang an *danta*, „Zahn", enthalten gewesen ist, und daß der Bodhisattva-Elefant mit seinen s e c h s Zähnen jeden anderen Elefanten übertreffen sollte.

In den alten bildlichen Darstellungen des Traumes, auf die schon oben S. 7 hingewiesen worden ist, hat der Elefant immer nur zwei Zähne.[2]) Daraus könnte man schließen, daß die Vor-

1) Im Mahāvastu *ṣaḍdanta* II 11, 19, *ṣaḍviṣāṇa* II 8, 17; im Lalitavistara *ṣaḍdanta* S. 39, 17, 55, 3, *ṣaḍviṣāṇa* S. 55, 7, 56, 14, 57, 11; im Buddhacarita I 20 *ṣaḍviṣāṇa*.

2) Nur in den Malereien von Ajaṇṭā findet sich ein Elefant mit sechs Zähnen, abgebildet bei GRÜNWEDEL, Buddhist Art in India S. 157.

stellung von sechs Zähnen erst später entstanden ist, und daß die Kunst in allen Wiederholungen einen älteren Typus festgehalten hat. Auch in der Literatur gibt es eine dieselbe Sache behandelnde Stelle, in der dieses Epitheton fehlt: in der Nidānakathā lauten die den Bodhisattva-Elefanten betreffenden Worte nur *Bodhisatto setavaravāraṇo hutvā* (der B. zu einem herrlichen, weißen Elefanten geworden . . .), Jātaka I 50, 18.

Andrerseits wird an eben dieser Stelle, die schon oben S. 155 vollständig mitgeteilt ist, der Traum der Māyā in einer besonderen, ausführlicheren Form erzählt, die sich sonst nirgends wiederfindet, und deren Angaben eine neue Beziehung aufdecken. Die vier großen Könige (Götter) tragen die Māyā auf ihrem Lager in den Himālaya hinauf und setzen sie zunächst an einer Manosilātala genannten Örtlichkeit unter einem hohen Baume nieder. Göttinnen kommen und bringen sie nach dem Anotatta-Teiche, baden und schmücken sie. Nicht weit davon ist ein Silberberg (*rajatapabbato*) mit einem Goldschlosse (*kanakavimānaṃ*). Die Göttinnen bringen sie dorthin, Māyā legt sich auf ein mit dem Kopfe nach Osten gerichtetes Bett. Nicht weit davon ist ein Goldberg (*eko suvaṇṇapabbato*). Auf diesem befindet sich der Bodhisattva, zu einem herrlichen weißen Elefanten geworden. Er steigt von dort herab und auf den Silberberg hinauf, ergreift mit dem Rüssel, der die Farbe eines Silberbandes hat (*rajatadāmavaṇṇāya soṇḍāya*) eine weiße Lotusblume, stößt den Trompetenton aus und geht in das Goldschloß hinein, umwandelt das Lager der Mutter dreimal, schlägt an ihre rechte Seite und ist wie in ihren Leib verschwunden.

Hier fällt der weiße Elefant also nicht vom Tusita-Himmel herab, wie in den anderen Quellen (s. oben S. 107 ff.), sondern hält er sich in einer fabelhaften Gegend des Himālaya auf. Darin ist ohne Frage der Einfluß des Chaddanta Jātaka zu erkennen, The Jātaka ed. V. Fausböll V Nr. 514. Von diesem und von anderen Jātakageschichten, in denen Buddha in einem früheren Dasein ein Elefant war, hat L. Feer in seinem Mémoire „Le Chaddanta-Jātaka" eine Analyse gegeben, in den beiden ersten Nummern des Journal Asiatique vom Jahre 1895 (Extrait S. 1—90). Daß sich in der Einleitung zum Jātaka eine Version der Geburtslegende findet, die den Einfluß einer Jātakageschichte verrät, kann nicht wunder nehmen. Der Elefant des Jātaka Nr. 514 ist gleichfalls *chaddanto*

oder *chabbisāṇo*. Er wohnt in den Bergen, an einem Berge *Suvaṇṇa-passa* (Goldabhang) am Ufer eines Sees *Chaddanta-daha;* vgl. oben *Suvaṇṇa-pabbata* und *Anotatta-daha* in der Nidānakathā. Der Chaddanta ist Buddha. Auch in diesem Jātaka der Traum einer Königin von einem weißen Elefanten mit sechs Zähnen! Aber man kann hier so recht sehen, wie in dieser Erzählungsliteratur die einzelnen Züge sich unberechenbar verschieben, wie die Glasstückchen in einem Kaleidoskop. Es ist die böse Königin, in einem früheren Dasein die eifersüchtige Gattin des Chaddanta, die den Traum gehabt zu haben vorgibt, und die dem Chaddanta nach dem Leben trachtet, indem sie seine Zähne zu haben wünscht.

Ist der Traum der Māyā das Original oder der Traum der bösen Königin?

In den Jātakageschichten sind die verschiedensten Stoffe und Motive dem Jātakagedanken dienstbar gemacht worden, in freiester Kombination. Im Jātaka braucht man sich nicht über eine Verdrehung zu wundern. Dagegen ist es innerlich unwahrscheinlich, daß man darauf gekommen wäre, den Traum der bösen Königin für die Geburtslegende zu benutzen. Auch der Zug des Mātiposakanāga-Jātaka, Jāt. Nr. 455, daß der weiße Elefant mit seiner Mutter zusammenlebt, wird durch die Geburtslegende veranlaßt worden sein. Das Jātaka setzt den Traum der Māyā voraus. Es hat also Beeinflussung mit Rückwirkung stattgefunden. Zuerst hat der Traum Jātakageschichten hervorgerufen. Dann aber haben diese wieder den Traum beeinflußt und die besondere Version desselben in der Nidānakathā veranlaßt.

Durch den Traum der Māyā und seine Verwirklichung in der Geburtslegende war dem Jātaka-Erfinder die Form einer früheren Existenz Buddha's gegeben. Daher eben in der von FEER behandelten Reihe von Jātakas Nr. 72, 122, 267, 455, 514 nebst ihren Korrelaten in Sanskrit und Chinesisch der weiße oder der weiße sechszähnige Elefant.

Noch mehr Zusammenhang läßt sich erkennen. Dem Hasti-Jātaka, Nr. 30 der Jātakamālā, und dem Dummedha-Jātaka, Nr. 122 des Pāli-Jātaka, ist ein Herabstürzen des Elefanten gemeinsam: in dem erstern stürzt sich der Elefant von einem Berge herab, um sich selbst zu töten und hungernden Menschen sein Fleisch zu geben; in letzterem versucht ein böser König ihn auf dem

Gipfel des Berges zum Absturz zu bringen und so zu vernichten.[1]) Das Mittel erscheint namentlich in dem zweiten Falle sehr gesucht. Aber der sonderbare Zug wird verständlich, wenn man an die Quelle der Geschichte denkt, den Traum der Māyā und das *cyavana*, das Herabfallen des Bodhisattva-Elefanten vom Himmel. An die Stelle des Himmels ist der hohe Berg getreten. Daher in anderen dieser Jātakageschichten der Elefant in den Schneebergen wohnt, *Himavantapadese* Nr. 72, *Himavante* Nr. 267, vgl. Feer a. a. O. S. 25.

Das Kakkaṭa-Jātaka, Jāt. Nr. 267, erinnert dadurch an die Geburtslegende, daß des Bodhisattva Eintreten in den Leib einer Elefantin so ausdrücklich erwähnt wird: *kaṇeruyā kucchismiṃ paṭisandhiṃ gaṇhi.*[2]) Ähnlich lauten die Worte zu Anfang des Sīlavanāga-Jātaka, Jāt. Nr. 72: *hatthiyoniyaṃ nibbatti.*

Auch schon in der weißen Farbe des Elefanten darf man eine Beziehung zur Geburtslegende erblicken. Im Jātaka Nr. 72 wird er *sabbaseto*, ganz weiß, genannt, *rajatapuñjasannibho*, einer Silbermasse gleich. Hier findet sich auch genau so wie in der Nidānakathā (s. oben S. 180) der Vergleich des Rüssels mit einem Silberbande: *soṇḍā rattasuvaṇṇabindupatimaṇḍitarajatadāmaṃ viya*, der Rüssel wie ein mit Punkten von rotem Golde geschmücktes Silberband. Dasselbe kehrt auch im Jātaka Nr. 455 wieder. Aus den Jātakageschichten erhält diese weiße Silberfarbe keine besondere Erklärung. In dem Traume der Geburtslegende aber deutet sie symbolisch die Reinheit des Bodhisattva an, den Schatz seiner guten Werke, das Licht seiner Heilslehre.

Das Epitheton *chaddanta* oder *chabbisāṇa* findet sich in den Jātakageschichten nur im Chaddanta-Jātaka, Jāt. Nr. 514, wo es auch fast wie ein Eigenname im Titel steht. Das Museum zu Lahore besitzt eine aus Gandhāra stammende bildliche Darstellung dieses Jātaka, bei A. Foucher, L'Art Gréco-Bouddhique I S. 272. Aber der Elefant, der daselbst in zwei Szenen im Profil dargestellt ist, hat nur ein Paar Zähne, wie Foucher ausdrücklich hervorhebt.

1) *Ajjeva taṃ pabbatapapātā pātetvā jīvitakkhayaṃ pāpessāmīti*, Jāt. I S. 444.

2) Der Elefant wird hier beim Herausgehen aus dem Wasser von einer riesigen Krabbe am Fuße gepackt. Daran erinnert der von einem Krokodil (*grāha*) am Fuße gepackte fromme Elefant im Bhāgavata Purāṇa VIII 3, 27 ff., der aber von Hari gerettet wird.

Soll man auch hier wieder sagen, daß die Kunst einen älteren Typus festgehalten habe? Der griechische oder griechisch beeinflußte Künstler könnte es abgelehnt haben, eine solche Monstrosität wie drei Paar Zähne zu bilden. Vielleicht bietet sich jedoch noch eine andere Erklärung. Schon FEER hat a. a. O. mitgeteilt, daß *chaḍdanta* nach dem Kommentar gar nicht sechszähnig bedeuten soll, sondern vielmehr, daß die Zähne in sechsfarbigen Strahlen flammend gewesen wären.[1]) Es erinnert dies an die sechsfarbigen (*chabbaṇṇa*) Strahlen, die nach dem Kommentar zum Dhammapada (ed. FAUSBÖLL, S. 266, 21) von Buddha ausgingen. Zwar kann dies unmöglich die ursprüngliche Bedeutung von *chaḍdanta* gewesen sein, aber wenn diese Deutung den Künstlern bekannt war, was sehr gut möglich ist, so brauchten sie allerdings den Elefanten nicht mit drei Paar Zähnen darzustellen.

FEER verweist a. a. O. S. 21 auf eine Abbildung des „Airāvaṇa"[2]) bei ALABASTER, The wheel of the Law" p. 287, in der dieser von vorn gesehen mit drei Köpfen und sechs Hauzähnen dargestellt ist. Mir ist von einer solchen Darstellung sonst nichts bekannt, aber sie läßt noch deutlicher erkennen, daß der Bodhisattva-Elefant mit dem Airāvata assoziiert worden ist. Möglicherweise liegt auch hier eine Rückwirkung vor: dem Airāvata sind gleichfalls sechs Zähne zugebilligt worden, nachdem ihm der Bodhisattva-Elefant darin vorausgegangen war. Die Verteilung auf drei Köpfe ist gewiß eine spätere Erfindung.

---

1) *Chaddantavāraṇassa chabbaṇṇaraṃsī viya vissajjamāne yamakadante ādāya*, Jāt. V 54, 28, *chabbisāṇan ti chabbaṇṇavisāṇaṃ*, ibid. 41, 23

2) So heißt Indra's Elefant im Lalitavistara, ed. Lefm. S. 249, 3.

Kapitel XI.

Die Sattā opapātikā.

Soweit der weiße Elefant als bei der Empfängnis des Bodhisattva beteiligt angesehen worden ist, stellt er eine außergewöhnliche Gestaltnahme des Seelenwesens dar, das für gewöhnlich ungesehen zum Zeugungsakte hinzutritt. Aber an und für sich, abgesehen von dieser besonderen Gestalt, kommt das Seelenwesen bei der Entstehung jedes Menschenkindes als Hauptfaktor in Betracht. Ohne dieses Seelenwesen ist bei der von Brahmanen und Buddhisten vertretenen Theorie keine Geburt denkbar. Dagegen ist Brahmanen und Buddhisten eine Geburt ohne den gewöhnlichen natürlichen Zeugungsakt denkbar gewesen. Wir haben solche Fälle schon oben S. 20ff. aus den Erörterungen des Milindapañha kennen gelernt. Doch war in diesen das männliche Element nicht vollständig ausgeschlossen, es gelangte nur auf eine ungewöhnliche Weise in den Leib der Mutter.

Die Buddhisten selbst haben das Bedürfnis gefühlt, das Ungewöhnliche an ihrer Lehre von Buddha's Geburt durch Präzedenzfälle glaubhaft zu machen. Im Buddhacarita I 29 wird gesagt, daß Buddha's Geburt gewesen sei wie die des *Aurva* aus dem Schenkel, die des *Pṛthu* aus der Hand, die des *Māndhātar* aus dem Kopfe, die des *Kakṣīvant* aus der Arm- und Schultergegend (vgl. *kakṣa*, die Achselgrube). Ganz gleicher Art sind diese Beispiele nicht. *Aurva* hat seinen Namen von *ūru*, „Schenkel". Nach dem Mahābhārata I, Adhy. 178 (vgl. JACOBI, Mahābhārata S. 19) hatte seine Mutter, eine der Frauen des Bhṛgu, das Kind, das sie trug, in ihren Schenkel versteckt aus Furcht vor den Kṣatriyas, die alle Nachkommenschaft des Bhṛgu vernichten wollten. Von Pṛthu's Geburt aus der Hand des Vena handelt das Viṣṇupurāṇa I 13, 8fg. Die Geburtsgeschichte des *Māndhātar* wird im Divyāvadāna

S. 210 erzählt: er entstand aus einer Beule auf dem Kopfe seines Vaters, des Königs Upoṣadha. Hier scheint die Mutter zu fehlen.[1])

Aber nach altindischer Anschauung gab und gibt es ganze Klassen von Wesen, die noch in anderer Weise nicht auf dem gewöhnlichen Wege ins Dasein getreten sind. Es sind dies die *sattā opapātikā*. Bei diesen ist sowohl der Vater als auch die Mutter ausgeschaltet. Doch entstehen sie nicht eigentlich von selbst, wie im Petersburger Wörterbuche unter *upapāduka* angegeben ist. Das Wesen dieser *ayonija* wird im Anfang der Tarkakaumudī des Laugākṣi Bhāskara, einer neueren Darstellung der Vaiśeṣikalehre, kurz und bündig definiert, wenn auch das Wort daselbst nicht gebraucht ist:

Śarīram api dvividhaṃ yonijam ayonijaṃ ca | *tatra śukraśoṇitasaṃnipātajaṃ yonijam asmadādīnāṃ pratyakṣasiddham* | *śukraśoṇitasaṃnipātaṃ vinā dharmaviśeṣasahakṛtaparamāṇuprabhavam ayonijaṃ devarṣināradādīnām.* ||

Auch der Körper ist zwiefach, in einem Mutterleibe entstanden und nicht in einem Mutterleibe entstanden. Hierbei ist der in einem Mutterleibe entstandene aus der Vereinigung von Samen und Blut entstanden, wie bei uns und anderen, durch Sinneswahrnehmung erwiesen. Der nicht in einem Mutterleibe entstandene hat ohne die Vereinigung von Samen und Blut seinen Ursprung in den feinen Elementen unter Mitwirkung von besonderem moralischen Verdienste, wie bei dem göttlichen Ṛṣi Nārada und anderen. ||[2])

Diese Lehre bildet einen Bestandteil des Vaiśeṣikadarśana, IV 2, Sūtra 5—11:

Tatra śarīraṃ dvividhaṃ yonijam ayonijaṃ ca (5), *aniyatadigdeśapūrvakatvāt* (6), *dharmaviśeṣācca* (7), *samākhyābhāvācca* (8), *saṃjñāyā āditvāt* (9), *santy ayonijāḥ* (10), *vedaliṅgācca* (11). ||

(5) Hierbei ist der Körper zweifach, in einem Mutterschoße entstanden und nicht in einem Mutterschoße entstanden. 6. Zufolge des Beruhens auf den nicht nach Himmelsgegend und Ort beschränkten Atomen, 7. und zufolge von Besonderheit des

---

1) Andere Beispiele führt Śaṃkara zu Vedānta-sūtra III 1, 19 an: *Droṇa* und *Dhṛṣṭadyumna*, *Sītā* und *Draupadī*. *Droṇa* ist aus dem in einen Krug (*droṇa*) getanen Samen des Ṛṣi Bharadvāja entstanden, MBh. I Adhy. 130, vgl. JACOBI Mahābh. S. 16. Unmittelbar vorher wird die Geschichte des Zwillingspaares *Kṛpa* und *Kṛpī* erzählt, die aus dem in das Röhricht (*śarastamba*) gefallenen Samen des Ṛṣi Śaradvat entstanden sind. Beide Ṛṣis waren durch vom Indra gesandte Apsarasen erregt worden. *Dhṛṣṭadyumna* und *Draupadī* (*Kṛṣṇā*) entstehen vollständig ausgebildet aus dem Feuer des Opfers, das die Brahmanen Yāja und Upayāja für Drupada zur Erlangung eines Sohnes darbringen, MBh. I Adhy. 167, vgl. JACOBI Mahābh. S. 18. *Sītā* erstand dem pflügenden Janaka hinter dem Pfluge aus der Erde, Rām. I 66, 13 ff.; sie wird Vers 15 *ayonijā* genannt.

2) Übersetzt von E. HULTZSCH, Ztschr. d. D. M. G. LXI 763 ff.

Verdienstes, 8. und zufolge der Tatsache der Benennung, 9. zufolge der Uranfänglichkeit des Namens, 10. gibt es Wesen, die nicht in einem Mutterleibe entstanden sind, 11. und nach dem Zeugnisse des Veda.

Diese Beweisführung klingt wunderbar genug. Der Sinn von Sūtra 6 ist, daß die Atome von Erde, Wasser, Feuer, Luft, Wind in allen Himmelsgegenden und an allen Orten vorhanden sind. Denn auch andere Atome als die von Samen und Blut bilden Körper, sonst würde die Entstehung der Bremsen und Stechfliegen, der Bäume und Sträucher unmöglich sein. Nach dem Kommentar zu Sūtra 7 sind es die Körper der göttlichen Ṛṣis, die im Anfange der Schöpfung durch unmittelbares Zusammenschießen der Elemente entstehen. Sūtra 8 führt noch einen anderen Grund dafür an, daß die Körper der göttlichen Ṛṣis *ayonija* sind. Aus dem Veda und der Tradition sind sachentsprechende Bezeichnungen für die göttlichen Ṛṣis bekannt, z. B. *Durvāsas* und andere sind *mānasa*, d. i. aus dem *manas* entstanden, *Angiras* entstand aus den *ahaṃkārāḥ*. Zu Sūtra 9 bemerkt der Kommentar, aus einem solchen uranfänglichen Namen wie Brahmā werde erkannt, daß es einen nicht im Mutterleibe entstandenen Körper gebe, denn Brahmā hatte damals keine Eltern, von denen die Bezeichnung Brahmā hätte gegeben werden können. In Sūtra 11 sind Stellen wie Ṛgveda X 90, 12 gemeint: sein (des Urmenschen) Mund war der Brahman, seine beiden Arme sind zum Rājaṇya gemacht, seine beiden Schenkel sind der Vaiśya, aus den Füßen entstand der Śūdra.

Im Mahābhārata wird die Lehre von der Entstehung und Natur der Himmelsbewohner besonders klar in der Maudgalya-Legende ausgesprochen, MBh. III Adhy. 261, 13 ff.: „Denen, die dorthin gelangen, werden feurige Leiber, aus ihrem Karma stammend, o Maudgalya, und nicht von einem Vater oder einer Mutter stammend. Nicht Schweiß, nicht übler Geruch, Kot oder Urin, und nicht staubiges Gewand belästigt sie dort, o Muni! Ihre entzückenden Kränze voll himmlischen Duftes werden nicht welk, und mit solchen Götterwagen werden sie ausgestattet, o Brahmane!“ [1])

---

1) Da die Buddhisten sogar diese Vorstellungen fast wörtlich in ihre Literatur herübergenommen haben (vgl. oben S. 145), gebe ich hier auch den Sanskrit-Text: *Taijasāni śarīrāṇi bhavanty atropapadyatām* | *karmajāny eva Maudgalya na mātṛpitṛjāny uta* ‖ *na saṃsvedo na daurgandhyaṃ purīṣaṃ mūtram eva vā* | *teṣāṃ na ca rajo vastraṃ bādhate tatra vai mune* ‖ 14 ‖ *na mlāyanti srajas teṣām divyagandhā manoramāḥ* | *saṃyujyante vimānaiśca brahmann evaṃvidhaiśca te* ‖ 15 ‖ Nach dem

Die Vorstellung von Wesen, die *ayonija* sind, wurzelt also in der brahmanischen Mythologie, aber die Bezeichnung *opapātika* für solche Wesen scheint buddhistischen Ursprungs zu sein. Nach Childers ist *opapātiko satto* ein Wesen, das in einer andern Welt wiedergeboren wird ohne die Mitwirkung von Eltern, sind alle höheren Götter *opapātika,* da es in den höheren Himmeln keinen geschlechtlichen Verkehr und keine Geburt gibt, und gibt es auch menschliche Wesen, die in wunderbarer Weise fertig gebildet auf dieser Erde erschienen sind. Childers meint, daß *opapātika* eine Ableitung von *upapāta* in der Bedeutung „accident" sei und demnach etymologisch „seeming to appear by chance" bedeute. Allein die Bedeutung „chance", die übrigens weder im Sanskrit noch im Pāli für dieses Wort nachgewiesen ist, bildet nicht den Ausgangspunkt der Bedeutungsentwickelung. Im Pāli erscheint *upapāta* in dem Kompositum *cutūpapāta,* d. i. skr. *cyuti-upapāta,* womit das Herabfallen oder Abscheiden eines Seelenwesens aus einem früheren Dasein und sein Eintreten in ein neues Dasein auf Erden bezeichnet wird. *Upapāta* bedeutet „hineilen", wie das Verbum *upa-patati* im Veda, und die *sattā opapātikā* haben ihren Namen davon, daß bei ihnen eben nur *upapāta,* das Hineilen des Seelenwesens in eine neue Geburt, ohne den Zeugungsakt eines Elternpaares, in Betracht kommt. Das *cutuppāta-* (schlechte Lesart für *cutūpapāta-*) *ñāṇaṃ* gehörte nach Buddhaghosa's Kommentar zu Dhammapada Vers 11 und 12 (ed. Fausböll S. 118, 27) mit zu der höchsten Erkenntnis, die Buddha erlangt hatte. Dieser von Childers zunächst nur aus Buddhaghosa's Kommentar nachgewiesene Ausdruck stammt aber aus dem Kanon selbst.

Während nach dem Mahāvagga I 1 Buddha bei seiner Erleuchtung in allen drei Nachtwachen seinen Geist nur auf den *paṭiccasamuppāda*[1]) gerichtet hielt, hätte sich die höchste Erkenntnis oder Erleuchtung nach Buddhaghosa auf mehr Gegenstände be-

---

Itivuttaka 83 sind die Vorzeichen, wenn ein Gott vom Himmel herabfällt: *mālā milāyanti, vatthāni kilissanti, kacchehi sedā muccanti, kāye dubbaṇṇiyaṃ okkamati, sake devo devāsane nābhiramatīti.* ‖ Die Kränze werden welk, die Gewänder werden schlecht, in den Achselhöhlen bricht Schweiß aus, in den Leib zieht ein übles Aussehen ein, der Gott fühlt sich nicht mehr wohl auf seinem Göttersitze. ‖ Vgl. Schermann, Visionsliteratur S. 18.

1) Die bekannte Verkettung der Ursachen des Daseins.

zogen, würde Buddha in der ersten Nachtwache das *pubbenivāsa-ñāṇaṃ*[1]), in der zweiten das *cutūpapāta-ñāṇaṃ*[2]) und erst in der dritten das *paccayākāre ñāṇaṃ* (d. i. die Erkenntnis des *paṭiccasamuppāda*) erlangt haben. Diese hier neu hinzugekommenen Gegenstände bezeichnen eine Weiterentwickelung der buddhistischen Lehre, die aber schon im Kanon, z. B. im Sāmaññaphalasutta, vorliegt. Dort besteht der höchste Lohn, der dem vollendeten Samaṇa schon in dieser Welt zuteil wird, darin, daß er seinen Geist auf das *pubbenivāsānussati-ñāṇaṃ* § 93, auf das *cutūpapāta-ñāṇaṃ* § 95 und auf das *āsavānaṃ khaya-ñāṇaṃ* § 97 richtet. Das letztere entspricht sachlich der Erkenntnis des *paṭiccasamuppāda*. Diese letztere Lehre ist gewiß von Buddha selbst aufgestellt, in bezug auf die beiden anderen Erkenntnisse ist es mir zweifelhaft. Der im Besitze des *cutūpapāta-ñāṇa* Befindliche wird im Samaññaphalasutta § 95 folgendermaßen beschrieben:

Er sieht mit dem reinen himmlischen Auge, das über das menschliche hinausgeht, die Wesen, wie sie herabfallen und von neuem geboren werden, er erkennt die minderwertigen und die vorzüglichen, die schönen und die häßlichen, die glücklichen und die unglücklichen Wesen, wie sie ihrem Karma entsprechend unterkommen (*yathākammūpage*): „Diese Wesen hier, ihr Männer, die mit schlechtem Wandel in Werken, Worten und Gedanken behaftet sind, Schmäher der Edlen, Anhänger falscher Lehren, Empfänger des Karma falscher Lehre, die gelangen nach der Auflösung des Leibes, nach dem Tode in niederen Stand, zu Übelergehen, in einen Zustand des Gefallenseins, in die Hölle. Jene Wesen aber, ihr Männer, die guten Wandel in Werken, Worten und Gedanken geführt haben, Nichtschmäher der Edlen, Anhänger der rechten Lehre, Empfänger des Karma der rechten Lehre, die gelangen nach der Auflösung des Leibes, nach dem Tode zu Wohlergehen, in die Himmelswelt."

Wie Buddha und der vollendete Samaṇa sich seiner eigenen früheren Existenzen erinnert, so durchschaut er auch mit dem himmlischen Auge das Kommen und Gehen aller anderen Wesen.[3]) Beides zusammen bildet die theoretische Grundlage der Jātakageschichten.

---

1) Das Kennen des Aufenthalts in der vorausgegangenen Zeit.

2) Das Wissen vom Scheiden aus dem einen Dasein und Eintreten in ein neues.

3) Man muß hier zweierlei unterscheiden, die allgemeine Theorie vom Saṃsāra und Karma, und deren Steigerung zu dem Glauben, daß ein Buddha sich jedes einzelnen Daseins, sei es von ihm selbst oder anderer Wesen, und der einzelnen Erlebnisse in demselben erinnert. Buddha mag gelegentlich Beispiele erfunden haben, um die Saṃsāra-Theorie zu veranschaulichen, er mag auch Glück und Unglück des Lebens im Sinne der Karma-Theorie gedeutet und vermutungsweise auf ein bestimmtes Verdienst oder eine bestimmte Schuld in einem früheren Dasein zurückgeführt haben, alles dies würde noch kein Verstoß gegen die Wahrhaftigkeit sein.

Die in der soeben übersetzten Stelle gegebene Erklärung des *cutūpapātañāṇa* zeigt deutlich, daß *upapāta* jede neue Geburt bezeichnen kann: *satte passati cavamāne upapajjamāne,* er sieht die Wesen, wie sie abscheiden und neu entstehen, lautet die wörtliche Erklärung des *cutūpapātañāṇa.* Hier hat also *upapāta* eine erweiterte Bedeutung, indem es nicht nur das Hineilen des Seelenwesens in die neue Existenz, sondern auch die natürliche Zeugung, kurz die ganze gewöhnliche Entstehung eines Menschenkindes umfaßt.[1]) Als Verbum zu diesem *upapāta* wird *upapajjate,* skr. *upapadyate,* gebraucht. So ist denn auch bei der Übersetzung von *opapātika* ins Sanskrit das Wort *aupapāduka* (*°ika,* s. weiter unten S. 193) gebildet worden, *upa-pat* war im Sanskrit nicht mehr in einer zu dieser Sache passenden Bedeutung gebräuchlich.

Ein ähnliches Kompositum wie *cutūpapāta* hat A. WEBER, Ind. Stud. X 311, aus der zur Jaina-Literatur gehörigen Sūryaprajñapti angeführt. Daselbst findet sich *cayaṇovavāya,* gleich skr. **cyavanopapāta* (vgl. Pet. Wtb.[2] unter *upapāta*), nach dem Kommentar *candrādīnāṃ cyavanam upapātaśca,* das Vergehen und Erstehen des Mondes und anderer Himmelskörper. Hier würde *upapāta* ein Entstehen ohne Vater und Mutter bezeichnen. Die Jaina haben die Lehre von den *aupapātika* genannten Existenzen mit den Buddhisten gemein. In der Literatur des Jaina ist auch das Grundwort *upapāta* in der besonderen engeren Bedeutung nachweisbar. Es sei hier nur auf H. JACOBI's Bearbeitung von Umāsvāti's Tattvārthādhigama-Sūtra verwiesen, in der Zeitschr. d. D. Morgenl. Ges. LX 287 ff., 512 ff., s. das Wörterverzeichnis dazu S. 546. JACOBI übersetzt *upapāta* mit „Manifestation" und definiert es zu Tattvārtha II 32 als „das plötzliche Erscheinen eines Gottes an dem Orte, wo er infolge seines Karman entstehen soll". Er fügt hinzu, daß Haribhadra am Ende des ersten Bhava seiner Samarā-

---

Aber wenn er selbst von sich behauptet hätte, daß er sich seiner eigenen früheren Existenzen im einzelnen erinnern könne, und daß er auch von den anderen Wesen sehe, wie sie aus dem einen Dasein abscheiden, um in ein neues überzugehen, und welche Erlebnisse sie in den früheren Existenzen gehabt haben, so müßte uns das als Betrug erscheinen. In Wirklichkeit haben nur seine Anhänger solche Dinge von ihm behauptet. In der ältesten Stelle über den Inhalt der höchsten Erkenntnis (Mahāvagga I 1) wird noch nichts davon erwähnt.

1) Zu *cutūpapāta* vgl. noch Saṃyutta IV S. 59, Suttanipāta Vers 517 und 902.

iccakahā die Vorgänge bei der „Manifestation" eines Gottes ausführlich beschreibt. Ich möchte *upapāta* etwas allgemeiner fassen, es bezeichnet eine unmittelbare, unvermittelte Entstehung oder Wiedergeburt. Denn ein Wesen kann infolge seines Karma nicht nur als ein Gott, sondern auch als ein Asura oder ein Tier in dieser Weise wiedergeboren werden.

Das von *upapāta* abgeleitete Adjektiv *opapātika* findet sich im Pāli-Kanon in einigen formelhaften, wiederholt vorkommenden Sätzen, und zwar, soweit meine Kenntnis reicht, immer in der besonderen engeren Bedeutung. Der eine dieser Sätze lautet im Mahālisutta § 13 (Dīgha I S. 13): *Puna ca paraṃ Mahāli bhikkhu pañcannaṃ orambhāgiyānaṃ saṃyojanānaṃ parikkhayā opapātiko hoti, tattha parinibbāyi anāvattidhammo tasmā lokā.* ‖ Und wiederum weiter, o Mahāli, der Mönch wird nach der Vernichtung der fünf zum niederen Teile gehörigen Fesseln ein zu unmittelbarer Wiedergeburt (in einem Himmel) berechtigtes Wesen, dort vollständig erlöschend, der Wiederkehr aus jener Welt nicht unterworfen. ‖ Im Kommentar zu dieser Stelle wird *opapātiko* als *sesayonipaṭikkhepavacanaṃ* bezeichnet, d. i. als ein Ausdruck der Abweisung einer weiteren Geburtsstätte. Derselbe Satz, mit Variationen im Anfang, aber von *pañcannaṃ* an gleichlautend, kehrt wieder Dīgha II S. 200, 201, Saṃyutta V S. 346, 356, 358, 406, Anguttara II S. 89, 238, V S. 346, Puggalapaññatti S. 16, 62, 63. Ins Sanskrit übersetzt erscheint er auch im Divyāvadāna, S. 533:

Santi tasminn antaḥpure striyo yāḥ pañcānām avarabhāgīyānāṃ saṃyojanānāṃ prahāṇād upapādukāḥ, tatra parinirvāyiṇyo 'nāgāminyo 'nāvṛttikadharmāḥ punar imaṃ lokaṃ.

Es war aber eine Streitfrage, ob es solche *sattā opapātikā* gäbe. Daher die an verschiedenen Stellen wiederkehrenden Sätze *atthi sattā opapātikā* und *natthi sattā opapātikā.* Im Pāyāsisuttanta des Dīghanikāya II S. 316 ff. vertritt der Kṣattriya Pāyāsi die falsche Lehre:

Iti pi natthi paraloko, natthi sattā opapātikā, natthi sukaṭadukkaṭānaṃ kammānaṃ phalaṃ vipāko ti. ‖ So ist es auch, es gibt keine jenseitige Welt, es gibt keine unmittelbar entstehenden Wesen, es gibt keinen Lohn, keine Reife guter und böser Taten. ‖

Daß diese drei hier bestrittenen Lehren in einem gewissen logischen Zusammenhange stehen, leuchtet ein. Nach dem Sāmañña-

phalasutta § 23, Dīgha I S. 55, wäre zu Buddha's Zeit Ajito Kesakambalī der Vertreter der Verneinung gewesen. Dieser lehrte:

Natthi mahārāja dinnaṃ natthi yiṭṭhaṃ natthi hutaṃ, natthi sukkaṭadukkaṭānaṃ kammānaṃ phalaṃ vipāko, natthi ayaṃ loko natthi paro loko, natthi mātā natthi pitā, natthi sattā opapātikā, natthi loke samaṇabrāhmaṇā samaggatā sammāpaṭipannā ye imañca lokaṃ parañca lokaṃ sayaṃ abhiññā sacchikatvā pavedenti. ‖ Gegebenes, o großer König, ist nicht, Göttern Dargebrachtes ist nicht, Geopfertes ist nicht, es gibt keinen Lohn, keine Reife guter und böser Taten; diese Welt ist nicht, jene Welt ist nicht; es gibt nicht Mutter, es gibt nicht Vater, es gibt keine unmittelbar entstehenden Wesen; es gibt in der Welt keine den richtigen Weg gegangene, auf den richtigen Weg gelangte Śramanen und Brahmanen, die, nachdem sie diese Welt und jene Welt für sich selbst erkannt haben, sie offenbarend verkünden. ‖

Zu *natthi sattā opapātikā* bemerkt der Kommentator: *cavitvā uppajjanakasattā nāma natthīti vadati.* Er behauptet, sogenannte, unmittelbar nachdem sie abgeschieden sind, entstehende Wesen gibt es nicht.

Die mit *opapātika* bezeichnete Entstehung ist in die systematische Reihe der Entstehungsarten aufgenommen worden. Nach der Aitareya Upaniṣad 5, 3 und nach der Carakasaṃhitā, Śārīrasthāna III 25, ist der Ursprung (*yoni*) der Geschöpfe (*bhūta*) vierfach verschieden, je nachdem sie entstehen aus der Eihaut im Mutterleibe (*jarāyu*), aus einem Ei (*aṇḍa*) aus Feuchtigkeit (*sveda*), aus einem Keime (*udbhid*).[1] Die beiden ersten Arten sind wohl überall gleich, die beiden letzten aber werden verschieden angegeben. In der buddhistischen Literatur werden die Arten *aṇḍajā*, *jalābujā*, *saṃsedajā* und *opapātikā* unterschieden, so im Saṃyutta III S. 240 fg.,

---

1) Man kann die Geschichte dieser Einteilung verfolgen. In der ältesten Stelle, Chānd. Up. VI 3, 1, werden nur drei Klassen unterschieden: *teṣāṃ khalv eṣāṃ bhūtānāṃ trīṇy eva bījāni bhavanty āṇḍajaṃ jīvajam udbhijjam iti*, in der Ait. Up. 5, 3 aber vier: *imāni ca kṣudramiśrāṇīva bījānītarāṇi cetarāṇi cāṇḍajāni ca jārujāni ca svedajāni codbhijjāni.* Die erstere Stelle liegt dem Vedāntasūtra III 1, 21 zugrunde, das aber auch die zweite voraussetzt, wie Śaṃkara ausführt. Das Sūtra besagt, daß das *svedaja*, hier aber *saṃśokaja* genannt, in dem dritten Worte der Chānd. Up., *udbhijja*, mit eingeschlossen sei: beides entsteht durch Hervorbrechen aus der Erde und aus dem Wasser, sagt Śaṃkara; man könne aber auch das Hervorbrechen der feststehenden Pflanzen von dem der sich fortbewegenden, unter *svedaja* gemeinten Tierarten (Würmer, Fliegen usw.) unterscheiden. Dann kommt man eben auf vier Klassen. Ein Widerspruch zwischen Chānd. Up. und Ait. Up. besteht nicht. Im Kommentar zur Ait. Up. macht Śaṃkara einen Unterschied zwischen *svedaja* und *saṃśokaja*, indem er das erstere im *āṇḍaja*, das letztere im *udbhijja* eingeschlossen sein läßt. — *Saṃsvedaja*, wie im Pāli, in einer unvollständigen Aufzählung in der Yayāti-Legende, MBh. I Adhy. 89, 11.

246 fg. mit Voranstellung der *aṇḍajā*, weil es sich dort an der ersten Stelle um die verschiedenen Arten der halb mythisch gedachten Nāga (Schlangen), an der zweiten Stelle um deren Feinde, die Supaṇṇa, handelt. Dieselbe Reihenfolge beobachten wir im Milindapañho S. 127 (vgl. S. 128): *Kimhi kule uppajjāmi, aṇḍaje vā jalābuje vā saṃsedaje vā opapātike vā.* Da die Ausdrucksweise des Kanons so oft formelhaft in den späteren Werken festgehalten worden ist, halte ich es nicht für unmöglich, daß diese Reihenfolge auf der angeführten Stelle des Kanons beruht. Im Divyāvadāna S. 627 ist *aṇḍaja* (wohl nur aus Versehen) ausgelassen:

tadyathāpi bhoḥ Puṣkarasārin gavāśvagardabhoṣṭramṛgapakṣyajaiḍakānāṃ jarāyujasaṃsvedajaupapādukānāṃ nānākaraṇam prajñāyate yaduta pādato 'pi mukhato 'pi varṇato 'pi saṃsthānato 'pi āhārato 'pi yonisaṃbhavato 'pi nānākaraṇaṃ prajñāyate | na caivaṃ teṣāṃ caturṇāṃ varṇānāṃ nānākaraṇaṃ prajñāyate | tat tasmāt sarvam idam ekam iti. ||

Wie, o Puṣkarasārin, bei den Rindern, Pferden, Eseln, Kamelen, wilden Tieren, Vögeln, Ziegen und Schafen, bei den aus einer Eihaut entstehenden, aus Feuchtigkeit entstehenden, unvermittelt entstehenden, Verschiedenheit beobachtet wird, nämlich nach den Füßen, nach dem Gesichte, nach der Farbe, nach dem Aufenthaltsorte, nach der Nahrung, nach der Entstehung Verschiedenheit beobachtet wird, | und nicht ebenso bei diesen vier Kasten Verschiedenheit beobachtet wird, | deshalb ist all dieses eins. ||

So erklärt sich auch *opapātika* als Beiwort zu *Peta* (Angehörigen der Manenwelt), *Asura* (Dämonen) und *tiracchānagata* (in die Tierwelt Eingetretene) in einem formelhaften Satze, der im Vibhanga, ed. Mrs. Rhys Davids S. 412 ff., mit Variation wiederholt vorkommt:

Kāmadhātuyā uppattikkhaṇe kassa ekādasāyatanāni pātubhavanti? Kāmāvacarānaṃ devānaṃ paṭhamakappikānaṃ manussānaṃ opapātikānaṃ petānaṃ opapātikānaṃ asurānaṃ opapātikānaṃ tiracchānagatānaṃ nerayikānaṃ paripuṇṇāyatanānaṃ uppattikkhaṇe ekādasāyatanāni pātubhavanti. ||

Bei wem in der Sphäre des Begehrens werden im Augenblicke des Entstehens elf Bereiche offenbar? Bei den Kāmāvacara-Göttern, bei den Menschen zu Anfang einer Weltperiode, bei den Peten unmittelbarer Entstehung, bei den Asuren unmittelbarer Entstehung, bei den Tieren unmittelbarer Entstehung, bei den Höllenbewohnern, (bei allen diesen,) wenn sie im vollständigen Besitz der Bereiche sind, werden im Augenblicke des Entstehens elf Bereiche offenbar.[1])

Hierzu ist aus der Jaina-Dogmatik zu vergleichen Tattvārthādhigama-sūtra II 36 (a. a. O. S. 306): *nārakadevānām upapātaḥ*, die

---

1) Unter den elf Bereichen sind zu verstehen *cakkh-*, *rūp-*, *sot-*, *ghān-*, *gandh-*, *jivh-*, *ras-*, *kāy-*, *phoṭṭhabb-*, *man-*, *dhamm-āyatanaṃ*, also die Organe und ihre Objekte mit Ausnahme des *saddāyatanaṃ*, das nicht zufällig ausgelassen sein kann.

unmittelbare Entstehung (findet statt) bei Göttern und Höllenwesen.

In der Carakasaṃhitā hat *aupapādika* nicht die Bedeutung des buddhistischen terminus technicus *opapātika,* sondern bezeichnet es nur das aus einer andern Welt zum Zeugungsakt hinzukommende Seelenwesen, insofern dieses eben einer neuen Geburt zueilt: *asti ca sattvasaṃjñam aupapādikam,* Śārīrasthāna III 3, 3 und 19. Mit diesem Satze ist zu vergleichen *na khalv api paralokād etya sattvaṃ garbham avakrāmati,* III 3, 7, wo das Beiwort *aupapādikam* durch *paralokād etya* (aus einer anderen Welt gekommen) ersetzt ist.

Upapāta bezeichnet also ursprünglich das Hineilen eines Seelenwesens zu einem neuen Dasein. Das ist der eine Faktor bei der Entstehung eines Kindes. Zwei andere Faktoren sind im Zeugungsakte der Eltern enthalten (s. oben S. 12 ff.). Wenn es sich um die gewöhnliche Entstehung eines Menschen handelt, steht *upapāta* in keinem Gegensatze zu dem Zeugungsakte der Eltern und kann es daher auch die ganze gewöhnliche Entstehung eines Kindes bezeichnen, so in dem oben S. 187 ff. behandelten Kompositum *cutūpapāta.* Wenn es sich aber um Wesen handelt, die ohne das Zutun von Eltern entstehen, da ist die Bedeutung von *upapāta* durch diese Negation der gewöhnlichen Zeugung ergänzt und begrenzt. Dann bezeichnet *upapāta* ein Entstehen, das nur durch diesen einen Faktor, das Seelenwesen mit seinem Karma oder mit seiner besonderen Beschaffenheit, bewirkt wird. Dem entsprechend ist auch die Bedeutung des von *upapāta* abgeleiteten Adjektivs *opapātika,* skr. *aupapātika* (*°uka, upa°*), verschieden. In dem Ausdrucke *sattvam aupapādikam* der Carakasaṃhitā ist die gewöhnliche Bedeutung von *upapāta* enthalten. Er bezeichnet den einen Faktor des Entstehens, das aus einem andern Dasein kommende Seelenwesen, das zur Vereinigung mit den anderen Faktoren hineilt. Der Ausdruck *sattā opapātikā* des Pāli-Kanons bezeichnet dagegen Wesen, bei denen das aus einem anderen Dasein kommende Seelenwesen mit seiner besonderen Beschaffenheit der einzige Faktor des Entstehens ist.

Zu den *sattā opapātikā* sind in der späteren buddhistischen Dogmatik auch die Bodhisattven gerechnet worden. Im Mahāvastu I S. 145, 3 lesen wir: *na khalu dhutadharmadhara bodhisattvā mātāpitṛnirvṛttā bhavanti | atha khalu svaguṇanirvṛttā upapādukā*

bhavanti. ‖ Die Bodhisattven sind nicht von Vater und Mutter gebildet, sondern durch ihre eigenen guten Eigenschaften gebildet sind sie unmittelbar entstanden.

Den historischen Buddha zu den *sattā opapātika* zu zählen, war aber nicht ohne weiteres möglich, da seine Eltern aus alter Tradition bekannt waren. So ist, um mich indisch-medizinisch auszudrücken, ein Kompromiß zwischen *jarāyuja* und *aupapātika* geschlossen worden. Buddha war von Haus aus *jarāyuja.* Durch die bestimmte Nachricht, daß Māyā den Buddha im Lumbinī-Parke gebar, wurde die Mutter festgehalten, während der mehr im Hintergrunde stehende Vater ausgeschaltet werden konnte. An seiner Stelle trat die Upapāta-Vorstellung in Wirksamkeit: Buddha wurde ohne die Zeugung durch den Vater und ohne die allmähliche Entwickelung im Mutterleibe geboren, kraft des in seinen früheren Existenzen erworbenen hohen moralischen Verdienstes war er sofort ein vollständig ausgebildetes Menschenkind, mit Erinnerung und Bewußtsein begabt. Daß Buddha schon im Mutterleibe Erinnerung und Bewußtsein besaß, haben wir schon wiederholt auf altbrahmanische Vorstellungen zurückgeführt (s. oben S. 91). Ebenso haben wir schon oben S. 89 darauf hingewiesen, daß Buddha nicht die gewöhnliche embryonale Entwickelung durchgemacht hat. Die positive Seite dazu ist eben, daß er vom ersten Augenblicke im Mutterleibe an „mit allen Haupt- und Nebengliedern und Merkmalen dasitzend zum Vorschein kommt": *atha tarhi sarvāngapratyangalakṣaṇasampannaḥ*[1] *saṃniṣaṇṇa eva prādurbhavati,* Lal. ed. Lefm. S. 66, 1, ed. Rāj. M. S. 75, 8. Daher erklären sich auch die Epitheta *sarvāngapratyango 'hīnendriyaḥ* des den Buddha bedeutenden Elefanten, Lal. ed. Lefm. S. 55, 4. Die öfter vorkommenden Epitheta, wie *anavadyagātrasandhiḥ* und *dṛḍhavajragātrasaṃdhiḥ,* s. oben S. 158, beruhen auf einer Abblassung des ursprünglichen Gedankens, bei dem es weniger auf die feste, als auf die vollständige Ausbildung des Körpers ankam.

1) Vgl. oben S. 88.

Kapitel XII.

Die vergleichende Wissenschaft.

Niemand wird sich der Beobachtung entziehen können, daß in der Entwickelung der Geburtsgeschichten eine gewisse Ähnlichkeit zwischen Buddha und Christus vorhanden ist. Der christliche Missionar SPENCE HARDY, der von 1825 an lange Zeit als Mitglied der Wesleyan Mission auf Ceylon tätig war, sagt in seinem Buche Manuel of Buddhism, 2d ed. S. 145 in einer Anmerkung:

„The resemblance between this legend and the doctrine of the perpetual virginity of the mother of our Lord, cannot but be remarked. The opinion that she had ever borne other children was called heresy by Epiphanius and Jerome, long before she had been exalted to the station of supremacy she now occupies among the saints, in the estimation of the Romish and Greek churches."

Wie Maria nach Epiphanius und Hieronymus nur den Christus, so soll Māyā nur den Buddha geboren haben. L. DE LA VALLÉE POUSSIN hat hervorgehoben[1]), daß von der Jungfräulichkeit der Māyā in den buddhistischen Quellen nirgends die Rede ist. Wohl aber wird im Lalitavistara gesagt, daß sie noch nicht geboren hatte, daß sie ohne Söhne und Töchter war, als sie den Buddha empfing. Und schon im Kanon findet sich die Angabe, daß sie sieben Tage nach seiner Geburt gestorben ist. Dazu die dogmatisierende Bemerkung, daß die Mutter des Bodhisattva nicht wieder gebären darf.

Maria aber stand noch am Kreuze Christi, und die Evangelien erwähnen Brüder und Schwestern des Herrn. Immer und immer wieder beobachten wir dasselbe Verhältnis: neben der Ähnlichkeit steht die größte Verschiedenheit, in jedem einzelnen Teile der Geschichte. Das ist das Merkmal der Unabhängigkeit.

In so eingehender Weise und so ohne Scheu wie die Geburt

1) In der weiter unten S. 213 hervorgehobenen Abhandlung.

Buddha's ist die Geburt Christi nicht vor aller Welt verhandelt worden. In den alten Zeiten eher als jetzt.[1]) „Geboren von der Jungfrau Maria" ist noch heute die Kirchenlehre, ein durch Poesie und Kunst geheiligter Glaubenssatz, der aber nicht des Näheren erörtert zu werden pflegt.

Auf beiden Seiten wird in den ältesten Quellen vom natürlichen Vater als mit in Betracht kommend gesprochen. Durch den Vater stammt Buddha aus Ikṣvāku's Geschlecht, durch den Vater stammt Jesus aus David's Geschlecht. Auf beiden Seiten dann die Ausschaltung des menschlichen Vaters und die wunderbare Geburt von einer Immaculata. Buddha selbst hat aber nie gesagt, daß seine Geburt anders gewesen sei, als die anderer Menschen. In den alten Quellen ist kein Ausspruch dieser Art nachweisbar. Noch in der mythisierenden Erzählung des Lalitavistara wird auf die Vortrefflichkeit des Vaters dasselbe Gewicht gelegt wie auf die der Mutter. Für uns ist nicht erst zu beweisen, daß Buddha eine historische Persönlichkeit war und wie jeder andere Mensch geboren worden ist. Das wissenschaftliche Interesse liegt vielmehr darin, zu sehen, wie die Anschauungen der Gläubigen mehr und mehr den Boden der Wirklichkeit verlassen haben, und was dabei die treibenden Motive gewesen sind. Die Verhältnisse liegen in Indien für solche Untersuchung besonders günstig, da die reichlich fließenden Quellen uns jeden Schritt der Entwickelung mit Klarheit erkennen lassen. Über die hier in Betracht kommenden Punkte habe ich mich schon oben S. 141ff. und dann in der Zusammenfassung S. 172ff. ausgesprochen. Auch in bezug auf Jesus hat philologische Untersuchung festgestellt, daß er den Volksgenossen seiner Zeit zunächst als Joseph's des Zimmermanns Sohn gegolten hat. Im Evangelium Johannis VI 42 sagen die Juden: „Ist dieser nicht Jesus, Joseph's Sohn, deß Vater und Mutter wir kennen?"[2]) Nicht nur von Buddha gilt, daß uns, je älter die

---

1) Vgl. H. GUNKEL, Zum religionsgeschichtlichen Verständnis des Neuen Testaments (1903) S. 65ff. GUNKEL hat vollen Ernst damit gemacht, Jesus, seine Lehre, und was von ihm berichtet wird, im Lichte der Vorgeschichte, der Umgebung und im Vergleich mit anderen Religionsstiftern zu betrachten. Freilich läuft er dabei Gefahr, das Christentum zu sehr als bloße Mosaikarbeit erscheinen zu lassen.

2) Vgl. Luc. IV 22, Matth. XIII 55, Marc. VI 3. Ich verweise im großen und ganzen nur auf H. USENER, „Geburt und Kindheit Christi", Vorträge und Aufsätze (Leipzig 1907), S. 159ff.

Quelle, desto mehr seine einfach menschliche, seine historische Persönlichkeit entgegentritt.

Je mehr man sich mit ihnen beschäftigte, um so mehr sind Buddha und Christus im Glauben der Gläubigen als Persönlichkeiten außergewöhnlicher Art angesehen oder erkannt worden, aber jeder aus anderen Gründen und in seiner Weise. Buddha hat aus eigener Kraft die erlösende Lehre gefunden. Unzählige Male hat er allen, die es hören wollten, gesagt, daß sie sich von Haß, Begierde, Leidenschaft, Stumpfsinn, Hochmut frei machen müssen. Er selbst ist ihnen darin ein leuchtendes Vorbild gewesen, unzählige Male wird er *śuci*, der Reine, genannt. Nach den Forderungen einer religiösen Logik muß ein so reines Wesen vom ersten Augenblicke seines Daseins an frei von aller menschlichen Unreinheit gewesen sein. Darin ist das Außerordentliche begründet, was von seiner Empfängnis, von seinem Aufenthalte im Mutterleibe und von seiner Geburt erzählt wird. Die christliche Dogmatik ist in dieser Richtung nicht so weit gegangen wie die buddhistische. Zwar lehrt auch sie die Reinheit und Sündlosigkeit Christi, aber daß das Kind Jesus sich im Mutterleibe entwickelt hat und geboren worden ist wie jedes andere Menschenkind, wird nicht bestritten. Dem Bilde des im Mutterleibe thronenden, auf ungewöhnliche Weise ans Tageslicht tretenden Bodhisattva hat die zur Herrschaft gelangte christliche Dogmatik nichts an die Seite zu setzen. Nach allgemein indischem Glauben hat es schon vor Buddha und von jeher Wesen gegeben, die nicht auf die gewöhnliche Weise entstanden sind. Die Vorstellung, daß Buddha ohne die natürliche Zeugung entstanden ist, konnte leicht Eingang finden. Wie man sich die näheren Umstände dachte, ist zwar einzig in seiner Art, aber aus den gegebenen Verhältnissen vollkommen verständlich. Ein Ersatz für den ausgeschalteten Vater erschien nicht nötig, denn die Hauptsache bei jedem neuen Dasein, das aus einem früheren Dasein kommende Seelenwesen, war bei ihm vorhanden wie bei jedem anderen menschlichen Wesen. Anders die christliche Dogmatik, die im jüdischen und im griechischen Glauben ganz andere Voraussetzungen hatte. Diese stellt, nur in die Zukunft blickend, die Lehre von der Unsterblichkeit der Seele des einmal geborenen Menschen auf, läßt aber die Herkunft der Seele unerörtert. Der Ersatz für den ausgeschalteten

menschlichen Vater wird im zweiten Artikel angedeutet durch die Worte „der empfangen ist von dem heiligen Geist", die sich auf Matth. I 18 stützen (εὑρέθη ἐν γαστρὶ ἔχουσα ἐκ πνεύματος ἁγίου). Wenn man wissen will, woher der Verfasser des Evangeliums diese Kenntnis hat, so kann man nur darauf verweisen, daß nach den Evangelien Christus selbst sich als Sohn Gottes bezeichnet hat, so auf die ihn beschwörende Frage des Hohenpriesters Matth. XXVI 63, vgl. Luc. XXII 70. Das ist das Mysterium des Christentums. Christi Wort ist verschieden gedeutet worden. Zu welcher Auffassung man sich auch bekennen mag, auf jeden Fall tritt uns hier ein tiefgehender Unterschied zwischen Buddha und Christus entgegen. Er wurzelt vor allem darin, daß in der Lehre des Buddhismus der lebendige Gott, den Christus verkündet, keine Stelle hat.

Buddha hat mehr als Christus schon zu seinen Lebzeiten gläubige Anhänger gefunden. Die Verehrung der Nachwelt wurzelt in der Verehrung, die der Lebende bei seinen Zeitgenossen gefunden hat. Die Verehrung aber wird sicher keine herabdrückende, sondern in der Regel eine steigernde Kraft haben. Wir dürfen uns nicht darüber wundern, daß die Verherrlichung Buddha's schon bei seinen Lebzeiten begonnen hat und sich schon in den Schriften des Kanons zeigt. Die religiöse Verherrlichung des Sohnes hat auch die religiöse Verherrlichung der Mutter nach sich gezogen. Es ist Poesie nach indischer Weise, wenn die körperliche Schönheit der Māyā in alten Gedichten und im Lalitavistara eingehend beschrieben und gepriesen wird. Den religiösen Charakter zeigt die dichtende Legende bestimmter noch, wenn sie die Māyā, erst nach-, dann vor der Zeit der Empfängnis, den Entschluß fassen läßt, die Gelübde eines frommen und keuschen Lebens auf sich zu nehmen. Eine religiöse Verherrlichung ist vorhanden, aber sie hat nicht zu der Vergeistigung der irdischen Schönheit durch die religiösen Ideen geführt, die auf der christlichen Seite in den Madonnen eines Rafael und eines Holbein gipfelt. Die Verherrlichung der Māyā zeigt sich noch in dem märchenhaften Zuge, daß ihr die Götter dienen. Aber mit ihrem Tode ist Māyā nicht nur vom irdischen Schauplatz, sondern auch von jeder Wirksamkeit abgetreten.[1]) Einen Kult hat die indische Immaculata nicht ge-

1) In der Legende erscheint Māyā noch einmal: sie kommt weinend vom Himmel

funden. Denn auch mit dem Kulte Buddha's hat es seine eigene Bewandtnis. Dem alten Buddhisten war für sein Heil die Lehre Buddha's maßgebend, auch war ihm Buddha das Beispiel dafür, daß ein Mensch das von der Lehre aufgestellte höchste Ziel erreichen kann, aber der Buddhist betet nicht eigentlich zu Buddha und erwartet nicht von ihm ein persönliches Eingreifen in sein Schicksal. Der Buddha-Kultus ist der Kultus eines religiösen Ideals und nicht die Verehrung eines Gottes, wenn auch religiös gestimmte Gemüter oft genug den Buddha wie einen Gott angeschaut haben mögen. Die Gläubigen sind sich darüber nicht alle und nicht zu allen Zeiten in gleicher Weise klar gewesen. Aber die eigentliche Konsequenz des Systems ist, daß Buddha seit seinem Tode, seit seinem *parinibbāna* oder vollständigen Erlöschen, nicht mehr existiert.[1]) Wie kann einem, der nicht mehr existiert, die Verehrung eines Gottes zuteil werden! Davon handelt ein merkwürdiger Abschnitt des Milindapañha, in TRENCKNER's Ausgabe S. 95 ff., in RHYS DAVIDS' Übersetzung, Sacred Books of the East XXXV, S. 144 ff. Schon zuvor, S. 73 (Übersetzung S. 113), hatte Nāgasena gesagt, daß Buddha nicht an irgend einem Orte, als hier oder da existierend, nachgewiesen werden könne, sondern daß er nur im *dhammakāya*, im Korpus der von ihm verkündeten Lehre existiere.[2]) Aber trotzdem ist, wie Nāgasena S. 95 ausführt, die dem Buddha dargebrachte Verehrung nicht fruchtlos: er selbst empfängt sie nicht, da er vollständig erloschen ist, aber den Verehrern kommt diese Verehrung doch zugute, denn sie erlangen dadurch, daß sie ein Gebäude für die Reliquien eines Buddha herstellen, und im Geiste bei dem Juwel seiner Weisheit verweilen, eines der drei günstigen Lose.[3]) Das ist die selbständige Macht

---

herunter, als ihr Sohn durch seine übermäßige Kasteiung dem Tode nahe zu sein scheint, ohne daß die Prophezeiung sich erfüllt hat, Lal. ed. Lefm. S. 252, 15 ff.

1) In dem alten Berichte über seinen Tod im Mahāparinibbānasutta heißt es: *pajjotasseva nibbānaṃ vimokho cetaso ahū ti*, die Befreiung (seines) Geistes war wie das Erlöschen einer Lampe, Mahāparinibb. VI 10. Die Existenz des Tathāgata ist schon im Mahānidāna Suttanta 32 (Dīgha II S. 68) in dem dialektischen Schema *hoti, na hoti, hoti ca na ca hoti, neva hoti na na hoti* behandelt, wobei nichts herauskommt.

2) *Parinibbuto mahārāja Bhagavā anupādisesāya nibbānadhātuyā, na sakkā Bhagavā nidassetuṃ idha vā idha vā ti . . . dhammakāyena pana kho mahārāja sakkā Bhagavā nidassetuṃ, dhammo hi mahārāja Bhagavatā desito ti*, Mil. S. 73.

3) . . . *evam eva devamanussā Tathāgatassa parinibbutassa asādiyantasseva dha-*

des Karma. Sie erinnert an den Schatz der guten Werke in der christlichen Kirche des Mittelalters. Aber auch hier würde sich bei näherer Untersuchung zeigen, daß die Lehren ihre selbständigen Wurzeln besitzen und sich bei einer gewissen Ähnlichkeit im Allgemeinen doch im Einzelnen sehr verschieden entfaltet haben. Dasselbe gilt erst recht in dem zuvor berührten Punkte. Der in seiner Persönlichkeit vollständig erloschene Buddha steht dem lebendigen Christus gegenüber, der zur rechten Hand Gottes sitzt. Niemand hat bis jetzt bestritten, daß Buddhismus und Christentum in ihrem Ursprung unabhängig voneinander sind. Ihre ursprünglichen Gebiete sind auch räumlich weit voneinander getrennt. Ebenso sind Buddhismus und Christentum in ihrer historischen Entwickelung gesonderte Erscheinungen geblieben. Wenn sich nun bei einer vergleichenden Betrachtung in Haupt- und Nebensachen neben zum Teil fundamentalen Verschiedenheiten auch auffallende Ähnlichkeiten zeigen, so bin ich geneigt, dies als das Charakteristikum der parallelen Entwickelung menschlicher Dinge zu betrachten, und bei den Ähnlichkeiten nicht sofort an Entlehnung zu denken. Die vergleichende Religionsgeschichte ist nicht eine Geschichte der Entlehnungen. Wäre sie dies, so würde sie viel originales Beobachtungsgebiet und damit auch viel an Bedeutung verlieren.

In den religionsgeschichtlichen Forschungen machen sich jetzt drei mehr oder weniger tendenziöse Richtungen bemerklich. Jede derselben ist an und für sich berechtigt, in der Aufstellung ihres Problems, in dem methodischen Versuche es zu lösen, aber kein Fehler kommt in der gelehrten Forschung häufiger vor, als die Übertreibung, die Überschätzung eines an und für sich guten Gedankens, die Durchführung eines Prinzips ohne genügende Kritik, als wäre es das Erklärungsmittel für alles. Die drei Richtungen sind die mythologisierende, die panbabylonistische und die Buddhisierung des Christentums.

Die mythologisierende Richtung hat in gewissem Sinne den Rationalismus abgelöst. In Fragen, die den Buddhismus betreffen, kommen diese Anschauungsweisen nicht genau in dem-

turatanaṃ vatthuṃ karitvā Tathāgatassa ñāṇaratanārammaṇena sammāpaṭipattiṃ sevantā tisso sampattiyo paṭilabhanti, S. 96, 97.

selben Sinne in Betracht, wie in der neueren Geschichte des Christentums. Es hat für uns keine Zeit gegeben, in der wir an die Dogmen des Buddhismus geglaubt, d. i. sie für absolut wahr gehalten und sie „vernünftig" zu erklären versucht haben. Aber die Forderung, zuerst zu prüfen, wie weit das, was auffällig ist, aus dem natürlichen Geschehen, aus den Möglichkeiten des gewöhnlichen Menschenlebens begriffen werden kann, wird überall und zu jeder Zeit ihr gutes Recht behalten. Das ist das, was vom Rationalismus dauernd berechtigt ist. Eine einfache rationelle Erklärung ist, daß ich das Dogma, die Mutter eines Bodhisattva stirbt am 7. Tage nach der Geburt des Bodhisattva, darauf zurückführe, daß die Mutter des historischen Buddha nach alter Tradition wirklich sieben Tage nach dessen Geburt gestorben war. In den meisten der überhaupt für solche Fragen in Betracht kommenden Fälle ist die Sache aber nicht so einfach, sondern handelt es sich um kompliziertere Erscheinungen. Läßt sich das Auffallende und das Wunderbare nicht nach Analogie des natürlichen oder gewöhnlichen Geschehens begreifen, so ist zweierlei denkbar: entweder es ist doch Wirklichkeit, oder es ist Poesie.[1] Die erste Möglichkeit, das Übernatürliche ist geschehen, lasse ich hier beiseite, da sie bei einem buddhistischen Thema für uns nicht in Betracht kommt. Die nach Wahrheit strebende Wissenschaft hat aber in jedem Falle zu allererst mit philologischer Gründlichkeit die Glaubwürdigkeit des Berichtes selbst zu prüfen. Die historisch-philologische Untersuchung der Quellen, die freilich nicht bloß Kritik bleiben soll, ist die Grundlage der modernen Anschauungen. Alle Fassungen des Religiösen enthalten eine Verbindung von Wahrheit und Dichtung. Aber die Poesie baut sich über der Wirklichkeit auf. In bildlicher, auf Vergleichen beruhender Sprache verherrlicht sie das Tatsächliche mit den Gedanken, die den Stimmungen und Bedürfnissen des menschlichen Herzens entspringen. Auch das Mythische ist Poesie. Um das Mythische recht zu verstehen, muß man beherzigen, daß jeder Mythus seinen eigenen Boden hat, aus und über dem er erwachsen ist. Deshalb halte ich es für nicht richtig, das Buddhistische ohne weiteres aus der vedischen Mythologie zu erklären. Der Buddhismus hat seine eigene Mytho-

1) Der Poesie kann auch die pia fraus noch subsumiert werden.

logie, in der die ihm eigentümlichen Ideen zur Auswirkung gekommen sind. Dies ist schon oben S. 176ff. ausgeführt. Gewiß finden wir im Buddhismus auch die Anschauungen und Bilder der älteren Mythologie wieder, zwischen Brahmanismus und Buddhismus besteht ein historischer Zusammenhang, aber vor allem verlangt die methodische Forderung ihr Recht, daß die buddhistische Mythologie in erster Linie aus den buddhistischen Ideen erklärt werde. So knüpft der Glanz, den Buddha ausstrahlt, an seine körperliche Schönheit, an die gelbliche Farbe seiner Haut an: das ist der rationalistische Teil der Erklärung; aber er ist das Sinnbild seiner geistigen Reinheit und des lichten Glanzes seiner Lehre, der die Finsternis der Unwissenheit verscheucht: das ist buddhistische Mythologie; dieser dem Buddha eigene Glanz wird mit dem Glanze der Sonne verglichen, den er aber übertrifft: darin spricht sich eine Beziehung zur alten Mythologie, aber auch ihre Überbietung aus. Ich trete also für den alten philologischen Grundsatz ein, daß jedes Werk zunächst aus sich selbst erklärt werden muß. Meine Bemerkungen richten sich nicht gegen die mythologische Erklärung an sich, sondern nur dagegen, daß nur die eine alte Mythologie schematisch zur Erklärung und zum Verständnis der neuen geistigen Bewegung herangezogen wird.

Was den Panbabylonismus anlangt, so hat dieser vor der Hand nur seine Schatten in den Buddhismus geworfen. P. Jensen kündigt in seinem Buche „Das Gilgamesch-Epos in der Weltliteratur“ (Straßburg 1906) an, daß er dieses babylonische Epos auch in der Buddha-Sage aufzeigen werde. Er deutet S. 827 an, daß wir „in einem Teil der Buddha-Sage einen Absenker einer älteren und ursprünglicheren Form eines Teiles unsrer Jesus-Sage“ besäßen. Wie er dies meint, ist noch nicht ohne weiteres klar, aber ich stehe diesem Versuche von vornherein skeptisch gegenüber. Jedenfalls bleibt auch ihm gegenüber die Forderung bestehen, daß man zuerst die buddhistische Entwickelung auf dem indischen Boden untersuchen und feststellen muß. Stößt man dabei auf unvermittelt auftretende, fremdartige Gestalten oder Gedanken, so mag man nach deren Ursprung in der Fremde suchen. Gewiß ist durch die Arbeiten der Assyriologen die Größe Babylons immer mehr vor unseren Augen emporgestiegen. Babylon wurde das Zentrum einer uralten Kultur von weitreichendem Einflusse. Alle

Völker, die mit dieser Kultur in Berührung kamen, können von ihr beeinflußt worden sein, nur ist es sehr schwer, dies wissenschaftlich sicher nachzuweisen. Die arischen Inder sind nach Indien erst eingewandert. So gut wie gemeinsam indogermanisches Eigentum in Sprache, Religion und Sitte und sonstigen Anschauungen, könnten sie auch aus den Zeiten ihrer Wanderung durch babylonisch beeinflußte Länder von daher Entlehntes oder dort Erlebtes mitgebracht haben. Die Flutsage, die Sternbilder könnten von daher stammen, vielleicht auch einiges in ihrem Priesterwesen. Aber die buddhistische Entwickelung setzt doch erst in Zeiten ein (im 6. Jahrh. v. Chr.), in denen jener Einfluß kaum noch denkbar ist. Für die Inder sind nach dem Westen zu iranische Stämme und das Reich der Perser die nächsten Nachbarn geworden. Beziehungen dahin oder von daher sind in Indien ohne Frage vorhanden, wenn sie auch immer noch nicht bestimmte Umrisse für uns gewonnen haben. Besonders rege kann der Verkehr auf keinen Fall gewesen sein. Ein gewaltiges Gebirge liegt dazwischen, nur der Kheiber-Paß führt nach Indien, das alte Einfallstor, durch das die Inder selbst nach Indien gekommen sind, und auch Alexander der Große dahin gezogen ist. Nun können ja die Ähnlichkeiten zwischen Sagen und Berichten verschiedener Völker so groß sein, daß alle allgemeinen Betrachtungen durch sie über den Haufen geworfen werden. Sehen wir uns daraufhin das Gilgamesch-Epos an, dessen Übersetzung JENSEN an den Anfang seines Werkes gestellt hat. Sofort in die Augen springend ist eine Ähnlichkeit mit der Buddha-Legende sicherlich nicht. Aber auch für die Stoffe des alten und neuen Testaments, die JENSEN von seinem Standpunkte aus bearbeitet hat, möchte ich den methodischen Einwand so formulieren: W e n n im allgemeinen feststände, d a ß das Gilgamesch-Epos in den Erzählungen der Bibel, immer und immer wieder wiederholt, drin steckt, und die Aufgabe gestellt worden wäre, dies im einzelnen nachzuweisen, dann würde JENSEN diese Aufgabe, trotz der vielfach vertauschten Rollen der Helden und großer Änderungen, in anerkennenswerter Weise gelöst haben. Nun ist aber jene Voraussetzung überhaupt erst zu beweisen, und da haben JENSENS Deutungen wenig überzeugende Kraft. Gewiß waren die Sumerier oder die Babylonier ein begabtes Volk, aber es hat auch noch andere begabte Völker gegeben, und es muß

diesen zugestanden werden, daß sie auch selbst etwas erlebt, auch selbst etwas erfunden und gestaltet haben können. Die Assyriologen scheinen von den panbabylonistischen Ideen mit unwiderstehlicher Gewalt gepackt zu sein. Die Frage, wie weit Babylon die Weltliteratur beeinflußt hat, ist aufgeworfen, sie muß beantwortet werden. Man muß darauf gefaßt sein, daß die Beantwortung starke Übertreibungen enthält. Denn, wir wiederholen, kein Fehler findet sich häufiger bei den Gelehrten als die Übertreibung eines an und für sich berechtigten Prinzips oder Gedankens. Wir können uns damit trösten, daß auch die Übertreibung ihren historischen Wert hat, sie löst die Reaktion aus und trägt, indem sie das Unwahrscheinliche erkennen läßt, zur Erkenntnis des Wahrscheinlichen bei. Gelehrte wie JENSEN, die mit solcher Überzeugung für eine doch immerhin wissenschaftliche Idee eintreten, erfüllen einen historischen Beruf, wenn sie auch anderen als Märtyrer für eine verfehlte Idee erscheinen mögen. Wie frühere Richtungen wird auch die panbabylonistische sich ausleben, und wird nur das übrig bleiben, was an ihr berechtigt ist. Jeder muß für seine Überzeugung eintreten. Keiner weiß im voraus, was von seinen Ideen auf die Dauer stichhaltig sein wird.

Was wir soeben für den Buddhismus in Anspruch genommen haben, müssen wir auch dem Christentume zubilligen. Zwischen Buddhismus und Christentum sind wirklich gewisse Ähnlichkeiten vorhanden, aber daraus folgt noch nicht ohne weiteres, daß auf einer Seite eine Entlehnung stattgefunden haben muß. Die Erklärung der Ähnlichkeiten ist ein wichtiges Problem der vergleichenden Religionsgeschichte. Aber ihr muß vorausgehen, daß man auf jeder der beiden Seiten die Entwickelung der Sache auf ihrem eigenen Boden, aus ihren eigenen Voraussetzungen und aus ihrem eigenen Milieu heraus, verfolgt und zu verstehen versucht hat. Die vergleichende Religionsgeschichte, Mythologie und Sagen- oder Märchenforschung sind moderne wissenschaftliche Bestrebungen, denen es noch sehr an Klarheit in den Grundlagen und in der Methode fehlt. Als vergleichende Wissenschaft ist ihnen die vergleichende Sprachwissenschaft vorausgegangen, aber in der Sicherheit der Methode und der Ergebnisse können sie mit dieser vorerst noch nicht in Wettbewerb treten. Die vergleichende Sprachwissenschaft ist enger umgrenzt und hat zur festen Grundlage

die Verwandtschaft der indogermanischen Sprachen, die sich bei der grammatischen und lexikalischen Analyse dieser Sprachen herausgestellt hat. Die Verwandtschaft zeigt sich in einem Grundstock von gleichgebauten grammatischen Formen und nach Lauten und Bedeutung ursprünglich gleichen Wortstämmen. Die im Munde der Menschen lebendige Sprache ist Veränderungen unterworfen. Im Laufe der Zeit voneinander getrennt, haben die indogermanischen Völker ihre Sprache in verschiedener Weise verändert, weiter entwickelt. So liegen uns die indogermanischen Sprachen als ebensoviele verschiedene Sprachen vor. Die exakte Untersuchung hat ergeben, daß die lautlichen Veränderungen auf bestimmt faßbaren Lautgesetzen beruhen. Auf diese Weise sind eine Menge Wörter und Formen der verschiedenen Sprachen trotz ihrer verschiedenen Lautung als im Grunde identisch erkannt worden. Anderweitige Verschiedenheiten der ursprünglich gleichen Sprachen haben sich zu einem großen Teile unter psychologischen Gesichtspunkten erklären lassen. Mit der Vergleichung geht hier die auf die Sprachgeschichte gerichtete Forschung Hand in Hand. In vielen einzelnen Fällen fehlt ein sicherer Anhalt für die Erklärung, den man vergeblich durch große Gelehrsamkeit zu ersetzen sucht, aber im großen und ganzen bürgt doch die feste Grundlage und die erkannte Gesetzmäßigkeit der Sprachentwickelung für die richtige Stellung der Probleme und für die Sicherheit der Resultate der Sprachwissenschaft.

Das Märchen, die Fabel, die Sage, die Legende und der Mythus[1]) können in gewissem Sinne auch zu den unmittelbaren Äußerungen des Volksgeistes gerechnet werden wie die Sprache. Auch hier finden wir bald den gleichen bald einen ähnlichen Stoff und Gedanken bei verschiedenen Völkern wieder. Man gelangt also auch hier zur vergleichenden Betrachtung, aber die Verhältnisse liegen hier weit weniger günstig. Nur für enger umgrenzte Gebiete

1) Über Märchen, Tierfabel, Sage und Mythus hat W. WUNDT auf der breiten Grundlage der allgemeinen Völkerkunde in seinem großen Werke „Völkerpsychologie“ gehandelt, s. besonders II 1 S. 326ff., 527ff. Seine Kritik der bisherigen Richtungen auf diesen Gebieten ist treffend, und die im Aufbau seiner Theorie von ihm zur Geltung gebrachten psychologischen Gesichtspunkte werden auch in der Einzelforschung immer mehr zur Erkenntnis des Richtigen führen. Ich kann in meinen Untersuchungen nur eine weitere Bestätigung von WUNDT's Anschauungen finden, obwohl ich mich nicht mit Bewußtsein von ihnen habe leiten lassen.

könnte hier zur Erklärung des Gleichen oder Ähnlichen der gemeinsame Ursprung der verwandten Völker geltend gemacht werden. Der Himmelsgott, der Sturmgott und Sonnenmythen sind gewiß bei den indogermanischen Völkern aus der Urzeit der Gemeinschaft ererbte Vorstellungen. Aber gleiche oder ähnliche Mythen, Märchen, Fabeln sind auch bei nicht verwandten Völkern anzutreffen. Sie sind in erdrückender Masse vorhanden. Schon ein indischer Autor nannte im Anfang des 12. Jahrh. n. Chr. eine Sammlung solcher Erzählungen „das Meer der Ströme der Erzählungen" (Kathāsaritsāgara). Das Ende der Sammlungen ist noch nicht abzusehen, und doch wäre es sehr wichtig, daß zunächst einmal eine gewisse Ordnung in das bereits Gesammelte gebracht würde. In dieser Richtung hat unter anderem O. Dähnhardt's Werk „Natursagen" einen Anfang gemacht, dessen erster Band „Sagen zum alten Testament" betitelt ist. Hier ist nicht nur eine Gruppe von Sagen auf Grund ihres Inhalts zusammengefaßt, sondern ist auch darin, daß sie aus dem alten Testamente erwachsen sind, eine Grundlage gegeben, aus der sich ihre Gleichheit oder Ähnlichkeit wenigstens zum Teil erklärt. Allein in der Hauptsache beherrscht doch ein anderes Schlagwort die Fabel- und Märchenforschung, das Schlagwort der Wanderung der Sagen. Daß eine nicht allzu große Zahl von Fabeln, die in Indien ihren Ursprung haben, von da aus ihren Weg bis in die Länder und Sprachen Europas gefunden hat, ist eine namentlich seit Th. Benfey's Einleitung zu seiner Übersetzung des Pañcatantra allgemein anerkannte Tatsache. Diese Erklärung der Gleichheit oder Ähnlichkeit erhält nicht zum wenigsten dadurch eine wirklich wissenschaftliche Stütze, daß die literarische Vermittelung nachgewiesen werden kann, wobei Benfey's Resultate in neuerer Zeit durch J. Hertel's Untersuchungen über das Pañcatantra in einigen Punkten modifiziert worden sind. Um noch mehr zum Bewußtsein zu bringen, auf wie verschiedenen Bahnen sich die vergleichend genannten Disziplinen bisher bewegen, sei bemerkt, daß der gewanderten Sage im Bereiche der Sprachwissenschaft das Lehnwort entspricht.

Der unbestreitbare Erfolg, den der Gesichtspunkt der Wanderung für eine gewisse Gruppe von Fabeln in der Märchenforschung gehabt hat, ist der Anlaß zu einer starken Übertreibung dieses Prinzips geworden. So hat A. Weber in seiner Abhandlung

„Über das Rāmāyaṇa“ (Berlin 1870) den Raub der Sītā und den Kampf vor Lankā als homerischen Ursprungs angesehen. Aber besonders in der neueren Zeit ist eine umfangreiche Literatur mit ähnlichen Tendenzen entstanden. Ohne genügende Begründung werden einige wenige Hauptsagen als original und als die Originale von so und soviel anderen Sagen angesprochen, die über die ganze Welt zerstreut sein können. Zu der Zusammenstellung genügt schon eine sehr entfernte oder eine nur partielle Ähnlichkeit in den handelnden Personen und in den Motiven. Starke Verschiedenheiten werden zwar nicht übersehen, aber als sekundär und belanglos angesehen gegenüber dem selbstverständlichen Prinzipe. Als eine solche Hauptsage lernten wir schon oben S. 202 ff. das Gilgamesch-Epos kennen. Es ist die von den Assyriologen präsentierte Hauptsage. Der Panbabylonismus ist nur die assyriologische Spielart der im Vorangehenden skizzierten allgemeinen Tendenz der Zeit. Eine andere solche Hauptsage ist die Kyrossage. Einer Schrift von H. LESSMANN „Die Kyrossage in Europa“ (Charlottenburg 1906) entnehme ich, daß die Kyrossage nicht nur in der Sage von Romulus und Remus, sondern auch in der irischen Lugsage, ja sogar in der Hamlet- und in der Genovefa-Sage enthalten sei! Der wissenschaftliche Wert dieser kühnen Streifzüge ist zunächst nur darin zu sehen, daß die Sagen, die in ihrem ganzen Inhalt oder in einzelnen Charakteren und Motiven Vergleichbares enthalten, zusammengebracht werden. Ein zweckmäßiges Verfahren ist, daß die wichtigeren Charaktere und Motive mit kurzen Stichwörtern bezeichnet werden. So finden sich z. B. auf S. 14 der erwähnten Schrift die Stichwörter Kyklops, Weissagung, Erbtochter, Turm, Aufwachsen in Unkenntnis, drei Schmiedebrüder, Wunderkuh, Schwerterprobe, usw. Schon die Betrachtung dieser Stichwörter wird vielleicht zu einer Korrektur der jetzt herrschenden Anschauungen führen, indem man nämlich sehen wird, daß sich alles das in ihnen wiederspiegelt, was die Menschen zu verschiedenen Zeiten und zu allen Zeiten als interessante Verhältnisse oder Geschehnisse betrachtet haben, zu erzählen und zu hören liebten.

Es soll durchaus nicht in Abrede gestellt werden, daß ganze Sagen und Märchen von Volk zu Volk gewandert sein können, aber es ist nicht richtig, aus bloßer aprioristischer Voreingenommenheit ausschließlich mit diesem Prinzipe zu wirtschaften. Auch die

andere Möglichkeit ist zu bedenken, daß die in Natur und Menschenleben überall sich wiederholenden ähnlichen Geschehnisse, Erfahrungen und Neigungen der Menschen auch überall zu ähnlichen Erzählungen haben gestaltet werden können. Die Kyrossage hat ohne Zweifel große Ähnlichkeit mit der Sage von Romulus und Remus, auch mit der indischen Kaṃsasage. Es fehlt aber meines Wissens jeder Anhalt dafür, daß sie sich als solche formuliert nach so verschiedenen Seiten verbreitet hat. Könnte man an den Namen eine sichere Spur des Ursprungs entdecken, dann wäre ein sicheres Kriterium für den Ausgang und die Wanderung von dem einen Orte aus vorhanden. Aber die Namen sind in den erwähnten Sagen gänzlich verschieden. Daß aber die einzelnen Motive von Volk zu Volk gewandert, oder wie eine Ware importiert worden wären, und immer nur ein Volk der Produzent gewesen sein sollte, ist nicht ohne weiteres begreiflich und glaubhaft. Man muß sich die Vorgänge, die sich zum größten Teil der exakten Beobachtung entziehen und auf die nur hier und da durch einzelne Tatsachen ein Schlaglicht fällt, viel komplizierter denken.

Den Grundstock der Mythen, Sagen, Märchen muß bei jedem Volke das Selbsterlebte und Selbstempfundene gebildet haben. Nun sind aber überall Himmel und Erde, Sonne und Mond, die Sterne, Sturm und Regen, die Tiere, die fünf Sinne des Menschen, sein Denkvermögen, sein Empfinden und Verlangen, die Vorgänge im gewöhnlichen Leben des Einzelnen und des ganzen Volkes bei allem Wechsel und aller Verschiedenheit doch auch wieder dieselben. Daher kann bei allen Völkern das Selbsterlebte und Selbstempfundene in Mythus, Sage und Märchen dieselben oder ähnliche Formen annehmen, wenn auch mit mannigfachen Variationen im einzelnen.[1])

---

1) Ich kann mir nicht versagen, hier einen längeren Satz W. WUNDT's anzuführen, Völkerpsych. II 1, S. 571: „Wenn es etwas gibt, was die Anthropologie als feststehende Tatsache erwiesen hat, so ist es in der Tat dies, daß die Eigenschaften der menschlichen Phantasie, und daß die Gefühle und Affekte, die das Wirken der Phantasie beeinflussen, bei den Menschen aller Zonen und Länder in den wesentlichsten Zügen übereinstimmen, und daß es daher keiner alle Grenzen möglicher Nachweisung weit überschreitenden Wanderhypothese bedarf, um die Ähnlichkeit gewisser mythologischer Grundvorstellungen zu erklären, während doch die dabei niemals fehlenden Unterschiede der Phantasiegebilde in ihrer Abhängigkeit von Naturumgebung, Rasse und Kultur vielfach direkt auf einen autochthonen Ursprung

andere Möglichkeit ist zu bedenken, daß die in Natur und Menschenleben überall sich wiederholenden ähnlichen Geschehnisse, Erfahrungen und Neigungen der Menschen auch überall zu ähnlichen Erzählungen haben gestaltet werden können. Die Kyrossage hat ohne Zweifel große Ähnlichkeit mit der Sage von Romulus und Remus, auch mit der indischen Kaṃsasage. Es fehlt aber meines Wissens jeder Anhalt dafür, daß sie sich als solche formuliert nach so verschiedenen Seiten verbreitet hat. Könnte man an den Namen eine sichere Spur des Ursprungs entdecken, dann wäre ein sicheres Kriterium für den Ausgang und die Wanderung von dem einen Orte aus vorhanden. Aber die Namen sind in den erwähnten Sagen gänzlich verschieden. Daß aber die einzelnen Motive von Volk zu Volk gewandert, oder wie eine Ware importiert worden wären, und immer nur ein Volk der Produzent gewesen sein sollte, ist nicht ohne weiteres begreiflich und glaubhaft. Man muß sich die Vorgänge, die sich zum größten Teil der exakten Beobachtung entziehen und auf die nur hier und da durch einzelne Tatsachen ein Schlaglicht fällt, viel komplizierter denken.

Den Grundstock der Mythen, Sagen, Märchen muß bei jedem Volke das Selbsterlebte und Selbstempfundene gebildet haben. Nun sind aber überall Himmel und Erde, Sonne und Mond, die Sterne, Sturm und Regen, die Tiere, die fünf Sinne des Menschen, sein Denkvermögen, sein Empfinden und Verlangen, die Vorgänge im gewöhnlichen Leben des Einzelnen und des ganzen Volkes bei allem Wechsel und aller Verschiedenheit doch auch wieder dieselben. Daher kann bei allen Völkern das Selbsterlebte und Selbstempfundene in Mythus, Sage und Märchen dieselben oder ähnliche Formen annehmen, wenn auch mit mannigfachen Variationen im einzelnen.[1])

---

1) Ich kann mir nicht versagen, hier einen längeren Satz W. WUNDT's anzuführen, Völkerpsych. II 1, S. 571: „Wenn es etwas gibt, was die Anthropologie als feststehende Tatsache erwiesen hat, so ist es in der Tat dies, daß die Eigenschaften der menschlichen Phantasie, und daß die Gefühle und Affekte, die das Wirken der Phantasie beeinflussen, bei den Menschen aller Zonen und Länder in den wesentlichsten Zügen übereinstimmen, und daß es daher keiner alle Grenzen möglicher Nachweisung weit überschreitenden Wanderhypothese bedarf, um die Ähnlichkeit gewisser mythologischer Grundvorstellungen zu erklären, während doch die dabei niemals fehlenden Unterschiede der Phantasiegebilde in ihrer Abhängigkeit von Naturumgebung, Rasse und Kultur vielfach direkt auf einen autochthonen Ursprung

Allerdings kommt dazu auch der Austausch durch den Völkerverkehr, der keineswegs in Abrede gestellt werden soll. Wir können hier nicht näher darauf eingehen, wer den Verkehr der Völker im Altertume vermittelt hat. Im Vordergrunde stehen für alle Zeiten der Kaufmann, der Gesandte, der Reisende, der Dolmetscher und Übersetzer, die erobernden Heere. Am stärksten wird er wohl durch die Weltreiche gefördert worden sein, die sich im Altertum bis an den Indus und darüber hinaus erstreckt haben, wenn sie auch wieder zerfallen sind. Wie die Römer in den Göttern der Gallier ihre eigenen Götter wiederzuerkennen glaubten und sie mit ihren Namen Mercurius, Mars, Jupiter benannten, wie Megasthenes in Indien den Herakles wiederfand, so kann überall und zu allen Zeiten das eine Volk in den Mythen und Sagen des andern seine eigenen Mythen und Sagen wiedererkannt haben. Unter den Menschen kehren überall dieselben Charaktere wieder und die aus ihnen sich ergebenden Verwickelungen. Da Könige und Despoten besonders in alter Zeit die wichtigsten Persönlichkeiten waren, da die Vorgänge in ihren Familien bis in die neuesten Zeiten herein ähnliche Züge aufweisen, so konnten sich sehr wohl bei den verschiedensten Völkern typische Geschichten verwandten Inhalts herausbilden. Der Völkerverkehr mußte bei näherer Bekanntschaft dazu führen, daß die ähnlichen Geschichten miteinander verglichen wurden, und es kann dabei auch die eine nach der andern umgestaltet oder durch einen einzelnen Zug der andern bereichert worden sein. Auf diese Weise ist auch eine Übertragung einzelner Motive denkbar.[1]) Alles, was

hinweisen. Daß es dabei außerdem an Wanderungen einzelner Motive in weiterem oder engerem Umfang nicht gefehlt hat, bringt aber hier, ebenso wie bei der Wanderung der mit den Mythen nahe zusammenhängenden Märchen- und Fabelstoffe, die enge Beziehung mit sich, in der die Anlage zu eigener Produktion und die Neigung zur Aufnahme zugeführten Gutes zueinander stehen." Schon zuvor S. 342 hatte er jene einseitigste Form der Wanderungshypothese, nach der alle Mythenstoffe von einem einzigen Zentrum ausgegangen seien, für „absolut unhaltbar" erklärt. Auch R. ANDREE, Ethnologische Parallelen S. III, hat sich in ähnlicher Weise für das unabhängige Entstehen übereinstimmender Vorstellungen und Sitten erklärt, wie ich O. DÄHNHARDT's Beiträgen zur vergleichenden Sagen- und Märchenforschung S. 1 entnehme (Bericht der Thomasschule in Leipzig 1907/8).

1) Was die anderweitige Verwendung von einzelnen Motiven anlangt, so kann Ähnliches geschehen sein wie auf dem Gebiete der Eigennamen. E. SCHRÖDER hat in einer akademischen Festrede vom 5. Juni 1907 über „Die deutschen Personennamen"

nicht literat geworden oder in der neueren Zeit aus dem Munde des Volkes aufgezeichnet worden ist, ruhet still und stumm im Schoße der Vergangenheit. Aber aus diesem Meere, dessen Wellen unberechenbar vom äußersten Osten bis zum äußersten Westen und zurück gegangen sind, können in schon längst literat gewordenen und in neuerdings aufgezeichneten Sagen an den verschiedensten Stellen dieselben oder ähnliche Züge auftauchen, ohne daß der heutige Gelehrte in der Lage ist, den Ort ihres ersten Ursprungs mit Sicherheit anzugeben.

In gewissem Sinne gibt es doch auch für die vergleichende Sagen-, Märchen- und Mythenkunde eine, allerdings sehr breite und allgemeine Grundlage, nämlich einerseits die Verwandtschaft aller Völker in ihrer geistigen Organisation zunächst abgesehen von der Sprache, andrerseits die Gleichheit im Wechsel der Naturerscheinungen und der menschlichen Erlebnisse. In diesen letzteren sind die Wurzeln, ist der Stoff der Mythen und Sagen gegeben, während in jener Gleichheit des menschlichen Organismus die verwandte Formengebung begründet ist. Verfolgt man diese einfachen Gedanken weiter, so ergeben sich nicht nur naturgemäße Gesichtspunkte für die Einteilung der Masse der Erzählungen, sondern werden wir uns auch über die Ziele der Mythen- und Märchenforschung klarer, also über das, was wir aus ihr lernen wollen. Auch die aus der Fremde aufgenommenen Erzählungen finden im Rahmen des Volkstums ihre Stätte. Sie sind wie gesagt den Lehnwörtern in der Sprache vergleichbar. Und wie es Mischsprachen gibt und Sprachen, in denen der eigene Kern fast erstickt ist von den Lehnwörtern, so gibt es auch ähnliche Erscheinungen im Reiche der Mythen, Sagen und Märchen, in mannigfacher Abstufung und Kombination.

Um für dunkle Gebiete Anschauungen zu gewinnen, muß man bekannte Vorgänge verwandter Art noch mehr beobachten. Dazu gehört die Art und Weise, wie die griechisch-römischen und die christlichen Stoffe den Völkern zugeführt und von diesen auf-

---

S. 10 hervorgehoben, daß die Bestandteile der ältesten zusammengesetzten Namen schon frühzeitig in sehr freier Kombination zur Neuschöpfung von Namen verwendet worden sind: aus den alten Namen *Hildibrand* und *Gêrthrûd* seien entstanden *Thrûdgêr*, *Hildigêr*, *Brandgêr*, *Gêrbrand*, *Thrûdbrand*, *Brandhild*, *Gêrhild*, *Hildithrûd*, *Thrûdhild*, *Brandthrûd*.

genommen worden sind. Das literarische Merkmal ist die mehr oder weniger freie Bearbeitung und Übersetzung bestimmter Werke, ich denke an das Excidium Trojae, die Alexandersage, die Evangelien im Heliand und in Otfrid's Evangelienharmonie u. a. m. Eine Folge- oder Begleiterscheinung solcher Übersetzungen ist die Auflösung der Stoffe im Volke. Niemand hat die Pflicht, das Ganze auswendig zu lernen, aber viele merken sich einzelne Stücke, einzelne Züge. Ein indisches Werk, das durch Übersetzungen von Volk zu Volke gewandert ist, ist das Pancatantra.

Dies führt uns zurück zum Buddhismus, zu der buddhisierenden Tendenz unserer Zeit. Es ist eine große Bereitwilligkeit vorhanden, die Ähnlichkeiten, die zwischen Buddhismus und Christentum bestehen, daraus zu erklären, daß buddhistische Stoffe und Vorstellungen schon frühe in die christlichen Kreise eingedrungen seien. Von einem bestimmten buddhistischen Werke, das schon im ersten Jahrhundert n. Chr. in Übersetzungen bis nach Galiläa gekommen wäre, ist nichts bekannt. Auch davon wissen wir nichts, daß einzelne Buddhisten auf weite Missionsreisen gegangen wären. Alles hat seine Zeit gehabt, so auch die Ausbreitung des Buddhismus außerhalb Indiens. Es mag sein, daß schon im Jahre 221 v. Chr. ein Śramaṇa nach China gekommen ist, ob mit buddhistischen Büchern, ist schon die Frage.[1]) Jedenfalls hat er nicht viel Erfolg gehabt. Denn der Bericht über den Traum des chinesischen Kaisers Ming Ti im Jahre 60 n. Chr. und über die Folgen desselben macht nicht den Eindruck, als ob Buddha vor der Zeit dieses Kaisers in China schon sehr bekannt gewesen wäre. Die Chinesen ergreifen die Initiative. Die vom Kaiser ausgeschickten Beamten kehren mit zwei indischen Śramaṇas und mit Büchern zurück.[2]) Es beginnt die Zeit der Übersetzung der buddhistischen Werke ins Chinesische, bei der indische und chinesische Gelehrte sich gegenseitig unterstützt haben. Das ganze Tripiṭaka ist, ins Chinesische übersetzt, noch heute in China erhalten. Für den chinesischen Kaiser Ming Ti lag das Land Buddha's im Westen. Seine Gesandten werden in derselben Richtung vom Hoang-ho her um Tibet herum über Khotan, Udyāna, Gandhāra,

1) Vgl. S. Beal, Abstract of four Lectures on Buddhist Literature in China (London 1882) S. 1 ff.

2) Beal S. 3.

Kaschmir nach Indien gereist sein, in der später auch die chinesischen Pilger Fa-hien im 4. Jahrhundert und Hiuen-Thsang im 7. Jahrhundert gewandert sind. Es ist dieselbe Straße des Buddhismus, auf der die Forschungsreisenden der neuesten Zeit die vom Sande bedeckten buddhistischen Klöster ausgegraben und dort Handschriften buddhistischer Texte gefunden haben. Das ist ein bezeugter Weg der Ausbreitung des Buddhismus. Auch das Kabultal entlang hat der Buddhismus seinen Weg gefunden. Es ist dies für die Zeit des Kaniṣka wahrscheinlich. Hiuen-Thsang bezeugt es für das nordöstliche Afghanistan. Aber daß buddhistische Klöster bis in die iranischen Gebiete vorgeschoben worden wären, davon wissen wir nichts.

Der erste, der in Aufsehen erregender Weise den Buddhismus in den Evangelien suchte und fand, war der theologische Philosoph R. Seydel. Sein Buch „Das Evangelium von Jesu in seinen Verhältnissen zu Buddha-Sage und Buddha-Lehre“ (Leipzig 1882) ist bekannt. Ihm folgte bald eine „erneute Prüfung“, die kleinere Schrift „Die Buddha-Legende und das Leben Jesu nach den Evangelien“ (Leipzig 1884), die nach seinem Tode in 2. Auflage erschienen ist, besorgt von seinem Sohne M. Seydel (Weimar 1897). Mag man über Seydel's Standpunkt und Verfahren denken wie man will, Seydel hat jedenfalls das Verdienst, den ganzen Stoff, der für die Vergleichung in Betracht kommen könnte, geordnet zusammengestellt zu haben. Daß er in der Identifizierung des Guten zuviel getan hat, teilt er mit anderen verdienten Männern.

In derselben Richtung, wenn auch mit viel mehr Vorsicht, bewegt sich die Schrift von G. A. van den Bergh van Eysinga „Indische Einflüsse auf evangelische Erzählungen“ (Göttingen 1904), die über die Literatur dieser Frage orientiert und mit Geschick alles das hervorhebt, was für die Annahme des buddhistischen Einflusses zu sprechen scheint. Auch ich bin der Ansicht, daß das Christentum nicht isoliert behandelt werden soll. Durch ein in diesem Sinne zustimmendes, vielleicht noch etwas weiter gehendes Nachwort von E. Kuhn ist das Gewicht dieser Schrift noch verstärkt worden. In ähnlicher Weise hat sich dem religionsgeschichtlichen Forscher eine orientalistische Autorität zugesellt in dem Buche „Buddhist & Christian Gospels“ von dem Amerikaner Albert J. Edmunds, Third and complete edition, herausgegeben

„with Parallels and Notes from the Chinese Buddhist Tripiṭaka" von dem Japaner M. Anesaki, Tōkyō 1905. Auf das letztere Buch bezieht sich die sehr beachtenswerte Abhandlung von L. de la Vallée Poussin „Le Bouddhisme et les Évangiles Canoniques à propos d'une publication récente", in der „Revue Biblique", Juillet 1906. Mit dieser Kritik bin ich in vieler Beziehung einverstanden. War schon van den Bergh van Eysinga vorsichtiger als Seydel, so gilt dies noch mehr von Edmunds, wie auch de la Vallée Poussin anerkennt. Edmunds und Anesaki plädieren etwas weniger für ihre These, sondern überlassen es mehr dem Leser, sich selbst ein Urteil zu bilden, indem sie den vollen Wortlaut der vergleichbaren Stellen in englischer Übersetzung hintereinander geben.[1]) Schon Seydel und noch mehr seine Nachfolger haben die Möglichkeit des buddhistischen Einflusses in den Evangelien dadurch zu stützen versucht, daß sie ein Bild von den Beziehungen Indiens zur übrigen Welt und von der Ausbreitung des Buddhismus entworfen haben. Auch haben sie nach Kriterien gesucht, an denen man die Entlehnung erkennen könne.

Als solche Kriterien hat Seydel zwei Punkte aufgestellt, die van den Bergh van Eysinga in seiner Schrift S. 13 billigt:

„1. Die Auffindung von Übereinstimmungen legt den Gedanken an eine Entlehnung nahe, wenn der gemeinsame Zug auf einer der beiden Seiten unerklärlich, auf der andern dagegen ganz passend erscheint."

„2. Die scheinbar zufällige Übereinstimmung unbedeutender Einzelheiten und ihr wiederholtes Vorkommen hat große Bedeutung für die Frage der Entlehnung."

Beiden Punkten kann man im allgemeinen zustimmen, aber bei beiden ist dem subjektiven Ermessen ein weiter Spielraum gelassen. Die Versuchungsgeschichte und die Geschichte von Simeon (keine von beiden übrigens zu den Fundamenten der Religion gehörig) sind jedenfalls die Geschichten, die am ehesten für die Annahme buddhistischen Einflusses in Betracht kämen. Nach meiner Ansicht enthalten sie aber nichts, was nicht aus dem Milieu, in

1) Von besonderem wissenschaftlichen Werte ist, wenn auch nach anderer Seite hin, daß Anesaki die chinesische Version des Tripiṭaka in englischer Übersetzung mitteilt. Die Wiedergabe der Stelle aus dem Assalāyanasutta S. 53, die wir oben S. 17ff. behandelt haben, muß auf Mißverständnis beruhen.

dem das Christentum entstanden ist, ohne den Buddhismus, erklärt werden könnte.[1]) Die Geschichte von Simeon ist sogar auf der christlichen Seite leichter verständlich als die Geschichte des Asita auf der indischen.[2])

Auch mit den anderweitigen methodologischen Grundsätzen bei van den Bergh van Eysinga S. 15 kann man an und für sich nur einverstanden sein. Er sagt, S. 15, „daß viele der früher beigebrachten Parallelen aller Beweiskraft entbehren, weil sie sich erklären lassen a) aus der Gleichheit der Umstände, unter denen sie beiderseits entstanden, und b) aus der gleichen Phase religiöser Entwicklung der Christen und Buddhisten, ja manchmal sogar c) aus allgemein menschlichen Gründen". Mancher wird mit mir der Ansicht sein, daß diese Sätze sehr wohl auch bei den Ähnlichkeiten Anwendung finden können, die er durch die Annahme der Entlehnung erklären möchte. Von einigen der von Seydel aufgestellten Ähnlichkeiten wäre übrigens noch zu sagen, daß sie überhaupt keine sind, es sei nur an den „Feigenbaum" erinnert („Das Evangelium von Jesu" S. 168).[3])

Edmunds hat sich weniger mit der Aufstellung von methodologischen Grundsätzen befaßt. Seine Einleitung hat vorwiegend historischen Charakter, ihr wertvollster Teil führt die Überschrift „The Possibility of Connection between Christianity and Buddhism", S. 23—52. Eine Fülle von Angaben über Beziehungen Indiens zu den westlichen Ländern ist hier aus der großen Weltliteratur zusammengetragen. Aber es sind doch fast lauter einzelne Notizen, in denen sehr wenig Kunde von dem geistigen Leben Indiens enthalten ist. Zu einem Werke wie den Indica des Megasthenes hat sich nicht gleich wieder Gelegenheit gefunden. Sicher wissen wir dann nur, daß die indische Literatur durch Übersetzungen außerhalb Indiens bekannt und wirksam geworden ist, im besondern die buddhistische Literatur vom 1. Jahrh. n. Chr. an durch Übersetzungen ins Chinesische, vom 7. Jahrh. n. Chr. an durch Übersetzungen ins Tibetische, ferner eine Form des Pañcatantra nach

1) Über die Versuchungsgeschichte s. weiter unten S. 217.

2) Daher hat Fausböll in seiner Ausgabe des Suttanipāta S. VI umgekehrt in der buddhistischen Geschichte christlichen Einfluß erblicken wollen.

3) Über Kriterien der Entlehnung vgl. noch L. de la Vallée Poussin S. 6 ff. der oben S. 213 erwähnten Schrift, wo er auch ein Beispiel der Behandlung gibt.

dem Westen zu im 6. Jahrh. n. Chr. durch Übersetzung ins Pehlevī, von da ins Syrische und Arabische und von da weiter in andere Sprachen. Wenn man die von EDMUNDS miteinander verglichenen Stellen der Evangelien und des Tripiṭaka unter dem Gesichtspunkte der Entlehnung betrachtet, kommt man kaum über die Annahme herum, daß die in Betracht kommenden Teile des Tripiṭaka dem christlichen Verfasser irgendwie in einer ihm verständlichen Übersetzung zugänglich gewesen seien. Oder man müßte annehmen, daß die ganze geistige Atmosphäre der ersten christlichen Zeiten von buddhistischen Ideen geradezu erfüllt gewesen sei. Keines von beiden ist erwiesen oder wahrscheinlich.

EDMUNDS schränkt mit Vorsicht das Gebiet der Entlehnungen ein. Er gesteht dem Christentum in den Grundzügen seinen selbständigen Ursprung zu, sieht aber von den Evangelien namentlich das Evangelium des Lukas als des Buddhismus verdächtig an. So sagt er S. VIII der Vorrede: „The Epistles of Paul, the Gospel of Mark, and the Logia-Source are dependent for their primary inspiration upon the life and deeds of Jesus, and secondly upon the Old Testament oracles, the current beliefs of the times, as embodied in works like Enoch; and the personal convictions of earnest men like Paul, Peter and Matthew. But when we come to late documents, such as Luke, John, and the canonical First Gospel, other influences have crept in. This is now admitted by all historical critics, and the most that I advance in this direction is the possibility of the Gentile Gospel of Luke, in certain traits extraneous to the Synoptical narrative, having been tinged by the Gotamist Epic.“ Dieses „Gotamist Epic“ ist eben eine fragliche Größe. Aber die zwei- oder dreifache Abstufung, die EDMUNDS hier aufstellt, mag in mancher Hinsicht ihre Berechtigung haben. Auf der ersten Stufe stehen ernste, im höchsten Grade religiös gestimmte Männer, die ganz erfüllt sind von dem einen Jesus Christus. Sie glauben an Jesus Christus und seine Lehre um ihres eigenen Seelenheiles willen und wollen das Heil auch anderen verkünden. Es ist psychologisch geradezu undenkbar, daß sie in diese ihre Verkündigung fremde Gedanken und fremden Stoff, Dinge, die sich auf Buddha bezogen haben, aufgenommen hätten. Bei religiösen Glaubenssachen herrscht nicht dieselbe leichte Empfänglichkeit, wie bei dem Lusus ingenii des Märchens. Gewiß sind von den

Völkern auch fremde religiöse Anschauungen und fremde Götter aufgenommen worden, es sei nur an den Mithrasdienst erinnert, an den Altar in Athen mit der Aufschrift „Dem unbekannten Gotte", an die spätrömische Religion. Aber das waren Zeiten, in denen sich der alte Glaube überlebt hatte und nicht mehr befriedigte. Eine aus Selbsterlebtem und aus der innersten Überzeugung ihrer ersten Bekenner quellende Religion hat an ihrem eigenen Glaubensinhalte genug und läßt sich nicht von außen beeinflussen. Selbst der Koran widerspricht dem nicht, wenn man von Mohammed's bewußt eklektischem Verfahren ausgeht.

Auch wenn wir auf Edmunds' zweiter Stufe an die poetische Ausschmückung denken, an das Mythische und Legendarische in den Evangelien, ist es psychologisch unwahrscheinlich, daß ihre Verfasser auf Jesus übertragen hätten, wovon sie wußten, daß es in bezug auf Buddha erzählt worden war. Solche bewußte Übertragung ist wenig glaubhaft. Man wird noch weniger annehmen wollen, daß die Evangelisten und Apostel Jesus aus Versehen mit Buddha verwechselt hätten. Dann bleibt nur übrig, daß sie auch das, was die wissenschaftliche Forschung nicht als wirkliche Vorgänge gelten lassen will, aus ihrem Glauben heraus erzählt haben, für den allerdings auch das mit bestimmend sein mußte, was in ihrer Bildung von den allgemein verbreiteten Anschauungen ihrer Zeit enthalten war. Darunter kann sich sehr Verschiedenes befunden haben, philosophische Gedanken, Sagen und Legenden, religiöse Forderungen u. a. m. Das Christentum trat in die Welt und mußte zur Welt auch in ihrer Sprache reden. Sowie die Verehrung zur poetischen Verherrlichung wurde, mußte sie sich der menschlichen Mittel bedienen, die dazu vorhanden waren und schon zu ähnlichen Zwecken gedient hatten.

Es ist sehr unwahrscheinlich, daß die altchristlichen Autoren direkt aus buddhistischen Quellen schöpfend zum Teil unter Anlehnung an deren Wortlaut diesen fremden Stoff in ihre Darstellung herübergenommen hätten. Was geschehen ist, kann vielleicht dahin formuliert werden, daß auch Ideen und Stoffe, die in den philosophischen Anschauungen der Zeit und in anderen Religionen ihren Ursprung haben und in Umlauf gekommen waren, den christlichen Ideen dienstbar gemacht worden sind. Selbst in der Joasaph-Legende hat der Buddhismus nicht das Christentum

beeinflußt, sondern hat sich das Christentum die Buddha-Legende dienstbar gemacht. Gesetzt den Fall, der buddhistische Māra wäre es, der in dem Diabolos oder Satanas der Versuchung Christi auftauchte, so wäre auch hier zu sagen, daß die dichtende Phantasie der christlichen Kreise sich diese mythische Gestalt für ihre Darstellung dienstbar gemacht hat. Der Satanas erscheint noch an einer anderen entscheidenden Stelle im Leben Jesu: er fuhr in den Judas, der Jesum verriet (Luc. XXII 3, Joh. XIII 27). Man darf den Satan der Versuchungsgeschichte nicht vom Satan dieser und anderer Stellen des Neuen Testamentes trennen und auf ein besonderes Muster zurückführen. Der Satan ist durchaus nicht auf die eine Versuchungsgeschichte beschränkt, er erweist sich als eine zum Glauben oder mindestens zur bildlichen Sprache der ersten Christen gehörige Wesenheit. Der böse Geist war schon vor Buddha eine mythische Gestalt der orientalischen Religionen und gehörte zu den volkstümlichen, allgemein verbreiteten Vorstellungen. Als Zoroaster das höchste Wissen von Ormazd erlangt hatte und unter die Menschen zurückkehrte, erlitt er von Anra Mainyu einen ähnlichen Angriff, s. W. JACKSON, Zoroaster S. 51.[1])

Selbst wenn es nun aber wahrscheinlich gemacht werden könnte, daß gewisse legendarische Züge und Aussprüche in den Evangelien irgendwie aus dem Buddhismus stammten, so würde doch das Christentum durch solche Zutaten in seinem Kerne kaum berührt werden. Denn in vielen inneren und äußeren Hauptzügen bleibt es grundverschieden vom Buddhismus. Buddha ist aus fürstlichem Geschlechte, Jesus ist eines armen Zimmermanns Sohn. Māyā stirbt wenige Tage nach der Geburt ihres Sohnes, Maria steht noch am Kreuze Christi. Buddha wird über 80 Jahre alt, Christus beschließt sein Leben mit 32 Jahren. Buddha findet weit-

1) Aller Wahrscheinlichkeit nach hat Zoroaster um 600 v. Chr. gelebt, vgl. JACKSON's eingehende Erörterung, Zoroaster S. 150ff. Was die christliche Versuchungsgeschichte anlangt, so könnte ich dem zustimmen, was JOH. WEISS, Die Schriften des Neuen Testaments I (1906) S. 231 ausführt. Nach H. GUNKEL ist „der Stoff ursprünglich ein Götterkampf um die Weltherrschaft" gewesen; die neutestamentliche Erzählung habe ihren eigentlichen Wert „durch die Gedanken, die die älteste Gemeinde darein getragen hat: den Verzicht auf die zauberischen Wunder, die den Messias beglaubigen sollen", a. a. O. (s. oben S. 196) S. 70, 71. Auch GUNKEL scheint für die Versuchungsgeschichte nicht Entlehnung speziell aus dem Buddhismus anzunehmen.

hin großen Anklang, bei Volk und Fürsten, bei Brahmanen und einfachen Leuten; Christus steht einer wankelmütigen Menge gegenüber und wird von den Herrschenden verfolgt. Buddha stirbt an den Folgen einer unverdaulichen Speise, Christus wird zum Tode verurteilt und ans Kreuz geschlagen. Buddha's Höhe ist die Erkenntnis der Wahrheit, Christi Höhe ist sein Tod am Kreuze. Buddha kennt kein höchstes göttliches Wesen, Christus verkündet den Gott der Liebe und des Erbarmens, zu dem er das Vaterunser gebetet hat. Buddha lehrt die Erlösung vom Dasein, Christus die Erlösung von der Sünde. Buddha ist ein Philosoph, der das Karma, das unerbittliche Gesetz von Ursache und Wirkung zur Grundlage seiner Lehre gemacht hat; Christus faßt den Menschen bei seiner unmittelbaren Religiosität und verweist ihn auf die Gnade Gottes. Für Buddha stehen gute Tat und böse Tat insofern auf gleicher Stufe, als beide zu einem neuen Dasein führen, und nur die quietistische Beschaulichkeit erlösend wirkt; Christus vertieft den Gegensatz von Gut und Böse und lehrt nicht, daß die Tätigkeit im Leben an sich dem Heile des Menschen hinderlich sei. Für Buddha ist die Liebe eine hohe Tugend, aber hält auch sie noch im Daseinswechsel fest; nach der Lehre Christi ist die Liebe die höchste Tugend.[1]) Von der buddhistischen Gemeinde sind die schweren Sünder ausgeschlossen, Christus hatte auch für den reuigen Mörder am Kreuze ein Wort der Verheißung (wenigstens nach Luc. XXIII 43).[2])

Neben diesen Gegensätzen erscheinen nun gewisse Ähnlichkeiten, ja auch innerhalb der Gegensätze tauchen verwandte Gedanken auf. Wo solche Verhältnisse obwalten, da scheint mir eben nicht Abhängigkeit der einen Seite von der andern, sondern Parallelismus der Entwickelung vorzuliegen.

Dieses Verhältnis von Verschiedenheit und Ähnlichkeit zeigt sich schon in der literarischen Form der Überlieferung. Nichts scheint verschiedener zu sein, als die vier Evangelien, und auf der andern Seite die in verschiedenen Werken überlieferten drei Stücke einer Lebensbeschreibung Buddha's. Und doch werden wir

---

1) Vgl. H. Oldenberg, Der Buddhismus und die christliche Liebe, Deutsche Rundschau, März 1908.

2) Vgl. hiermit das, was Buddha am Ende des Sāmaññaphalasutta (Dīgha I S. 86) über Ajātasattu sagt, der mit dem Morde seines Vaters belastet ist.

gerade durch diese Zerstückelung auf eine gewisse innere Ähnlichkeit des Aufbaus der Lebensbeschreibungen aufmerksam, die auf beiden Seiten denselben Stempel der Natürlichkeit und Unabhängigkeit trägt. Ein erstes altes Stück im Anfang des Mahāvagga beginnt mit Buddha's Erleuchtung, seiner ersten Predigt, der Gewinnung der ersten Jünger und Anhänger. Dem entspricht der Anfang der Evangelien des Marcus und des Johannes. Auf beiden Seiten fehlt hier die Geschichte der Geburt und der Kindheit. Ein zweites Hauptstück behandelt in geschlossenem Zusammenhange die letzten Tage des Lebens bis zum Tode des Meisters. Der Bericht über Buddha's Tod ist in dem besonderen Mahāparinibbānasutta überliefert. Es ist nur natürlich, daß auf beiden Seiten das Gedächtnis an diese letzten Dinge besonders lebendig blieb, auch wenn sich an Buddha's Tod nicht soviel Bedeutsames anknüpft als an Christi Tod. Es ist weiter nur natürlich, daß die Geburt und die Zeit bis zum öffentlichen Auftreten und dessen unmittelbarer Vorbereitung anfangs nicht dasselbe Interesse und dieselbe getreue Überlieferung gefunden haben. Damit wird zusammenhängen, daß weder das Marcus- noch das Johannes-Evangelium diesen Teil von Jesu Leben erzählen, und daß die Erzählung bei Matthäus und Lukas zum Teil einen legendarischen Charakter hat. Im buddhistischen Kanon haben wir eingehend (oben S. 105 ff.) zwei Sutten kennen gelernt, die von der Geburt Buddha's handeln, aber es geschieht dies in einem ganz anderen Tone als sonst in den anderen Schriften von seiner Person gesprochen wird. Die Anschauungen gehören einem späteren Stadium der religiösen Entwickelung an, sie sind dogmatisierend, der Bodhisattva ist kein gewöhnliches Menschenkind, seine Geburt ist märchenhaft ausgeschmückt, mit mythologischen Zutaten. In den nachkanonischen Werken klingt dieser Ton fort, doch geben sie eine ausführliche Erzählung, in die auch einzelne Angaben alter mündlicher Tradition Aufnahme gefunden haben mögen. Die christliche und die buddhistische Überlieferung stimmen endlich in natürlicher Weise auch darin überein, daß es für die öffentliche Lehrtätigkeit keine annalistisch geordneten Berichte gibt, als wären Protokolle geführt worden. Das Auftreten und Lehren Christi wird in lose aneinander gereihten Erzählungen geschildert. Ihnen entsprechen in erster Linie die Sutten des Dīgha- und Majjhima-Nikāya mit ihren Rahmen-

erzählungen. Wenn diese in soviel größerer Zahl vorhanden sind, so hängt dies zum Teil damit zusammen, daß Christus nur wenige Jahre, Buddha dagegen ein halbes Jahrhundert lang gelehrt hat.

In bezug auf die Geburtsgeschichte nehmen weder Edmunds noch van den Bergh van Eysinga buddhistischen Einfluß an. Letzterer rechnet S. 19 seiner Schrift die unbefleckte Empfängnis des Heilandes zu den Erzählungen, die nichts anderes als anschauliche Darstellungen von Dogmen sind, und verweist auf griechische und persische Parallelen. Edmunds beschränkt sich auf die Übersetzung des Acchariyabbhutadhammasutta, das wir oben S. 107 ff. behandelt haben, ohne weitere Vergleichung. Ich habe von meinem Standpunkte aus erst recht keine Veranlassung, für die Vermutung einzutreten, daß die Ausschaltung des menschlichen Vaters und die Gestalt der Immaculata aus dem Buddhismus herübergenommen seien. Aber man darf sich darüber wundern, daß diese so merkwürdige Parallele so ganz anders behandelt wird als die Versuchungsgeschichte, die auf beiden Seiten sehr gut als anschauliche Darstellung innerer Vorgänge aufgefaßt werden kann.

Die älteste Erwähnung der wunderbaren Geburt Buddha's innerhalb der christlichen Literatur findet sich bei Hieronymus in dessen Libri adversus Jovinianum, I § 42, im Anschluß an eine Verherrlichung der Jungfräulichkeit gegenüber dem ehelichen Leben. Nachdem zuletzt von thebanischen Jungfrauen erzählt worden war, von denen die eine ihre Jungfräulichkeit höher geschätzt habe als ein Königreich, die andere zuerst den Schänder ihrer Ehre, dann sich selbst getötet habe, heißt es daselbst: Apud Gymnosophistas Indiae, quasi per manus hujus opinionis auctoritas traditur quod Buddam principem dogmatis eorum, e latere suo virgo generarit.[1]) Nec hoc mirum de Barbaris, cum Minervam quoque de capite Jovis, et Liberum patrem de femore ejus procreatos doctissima finxerit Graecia. Speusippus quoque sororis Platonis filius, et Clearchus in laude Platonis, et Anaxilides in secundo libro Philosophiae, Perictionem matrem Platonis phantasmate Apollinis oppressam ferunt, et sapientiae principem non aliter arbitrantur

1) Bei den Gymnosophisten wird, gleichsam an der Hand dieser Anschauung (von dem Vorzug der Jungfräulichkeit vor dem ehelichen Leben) als verbürgt überliefert, daß Buddha, den Begründer ihrer Lehre, eine Jungfrau aus ihrer Seite geboren habe.

nisi de partu virginis editum. Der Schluß des Abschnittes lautet: Ac ne nobis Dominum Salvatorem de Virgine procreatum Romana exprobraret potentia, auctores urbis et gentis suae Ilia virgine et Marte genitos arbitrantur. Der Sinn des letzten Satzes ist, daß die Heiden keine Veranlassung haben, an dem Glauben der Christen Anstoß zu nehmen. In eine besonders nahe Beziehung zu Christi Geburt wird Buddha's Geburt nicht gesetzt. Buddha's und Plato's Geburt dienen nur zur Verherrlichung der Jungfrau: bei verschiedenen Völkern sind die größten Philosophen auf wunderbare Weise von einer Jungfrau geboren. Während für Plato's Geburt die Quellen der Nachricht gegeben werden, verrät die Notiz über Buddha in keiner Weise irgendwelche nähere Kenntnis des Buddhismus. Die Notiz ist vielmehr eine vereinzelte Merkwürdigkeit, wie solche Merkwürdigkeiten immer das erste sind, was man von fremden, fernen Völkern und Ländern erfährt.

Die Parallelen zwischen Buddhismus und Christentum soll man sich allerdings nicht entgehen lassen, aber das Wort Parallelen in dem Sinne verstanden, den es eigentlich hat: Linien, die sich nicht berühren und nicht schneiden. Für die Entwickelungsgeschichte der Menschheit ist durch vergleichendes Studium nirgends mehr zu holen als in Indien. Denn zu dem Hauptstrome der weltgeschichtlichen Kulturentwickelung, die für uns in dem vom alten Orient beeinflußten Griechentum beginnt, dann das Christentum und das römische Recht in sich aufgenommen hat, durch das römische Reich in ganz Europa heimisch gemacht und von den Römern auf die neu sich bildenden Völker und Staaten vererbt worden ist, gibt es nur e i n im großen und ganzen selbständiges Seitenstück, das sich gleichfalls auf fast alle Gebiete der Betätigung des menschlichen Geistes erstreckt: die Entwickelung des indischen Geisteslebens. Diese aber bietet der Beobachtung den großen Vorteil, daß die durch Jahrtausende sich hinziehende, ohne allzu große Lücken erhaltene Literatur das Aufschießen der Gedanken und den Wandel der Denkweise, als vollzöge er sich vor unseren Augen, erkennen läßt. Besonders in die Anfänge des höheren Gedankenfluges kann man nirgends einen tieferen Blick tun als in Indien. Was in parallel gehenden, voneinander unabhängigen Entwickelungen übereinstimmend zutage tritt, das ist am meisten geeignet, uns die treibenden Kräfte in der Geschichte

und die naturgemäße Auswirkung der Anlagen und der Bestrebungen der Menschheit erkennen zu lassen.

Man versucht in neuerer Zeit, die Gebote der Moral von der Religion loszulösen. Sie scheinen dadurch die unerschütterliche Grundlage verlieren zu wollen. Moderne Menschen vergessen, daß an diesen Sätzen die ganze Menschheit und Jahrtausende gearbeitet haben. Es ist eine große Aufgabe der Wissenschaft, zu untersuchen und festzustellen, wieweit Grundsätze der Moral bei den verschiedensten Völkern, besonders den Kulturvölkern, in der gleichen Richtung entwickelt worden sind, quellend aus der Natur, den Idealen und der innersten Überzeugung des Menschen, und andrerseits bedingt durch das Zusammenleben der Menschen in Familie, Dorf, Stadt und Staat. Schon die bloße Tatsache, daß die Hauptgebote der Sittenlehre, du sollst nicht töten, du sollst nicht ehebrechen, du sollst nicht stehlen, du sollst nicht falsches Zeugnis reden wider deinen Nächsten, sachlich in übereinstimmender Weise auch von den Indern, den Griechen, den Römern herausgearbeitet worden sind, läßt sie als tief in der Natur des Menschen begründet und als allgemeingültige Gesetze erscheinen, in denen der religiöse Sinn des Menschen zugleich das von Gott Gewollte und Gebotene gefunden hat.

Auch die Herausarbeitung der religiösen Ideen bis hinauf zur reinsten Gottesidee bei den verschiedenen Völkern zu beobachten, gehört zu den großen Aufgaben der historischen und vergleichenden Wissenschaft. Auch dafür ist die alte indische Literatur eine Hauptquelle der Erkenntnis. Selbst in den Schöpfungen der Phantasie herrscht nicht Zufall und willkürliche Erfindung, sondern waltet ein begreifbares, einheitliches menschliches Denken. Wie die Sinne des Menschen überall dieselben sind, so ist auch das Denken des Menschen im Grunde überall dasselbe. Die Verschiedenheit in der Betätigung und Entwickelung kommt durch die Verschiedenheit der inneren und äußeren Erlebnisse und durch eine gewisse Variation der Anlagen heraus. Auf die Eigenart der Völker werden wir erst durch die Vergleichung aufmerksam. Und Ziele der Menschheit werden uns erst erkennbar, wenn wir sie in langem Streben von verschiedenen Völkern und verschiedenen großen Persönlichkeiten verfolgt sehen.

Nachträge.

Zu S. 10 Z. 28. Ein Verzeichnis der früheren Geburten Buddha's bei A. GRÜNWEDEL, Mythologie des Buddhismus S. 197 fg.

S. 24 Anm. 2, S. 25 Anm. 1 und 3 zu lesen *jalābuja*.

S. 25 Z. 9. Über die Geburt der Kraniche vgl. Śaṃkara zu Vedāntasūtra III 1, 19: *Balākāpy antareṇaiva retaḥsekaṃ garbhaṃ dhatta iti loke rūḍhiḥ.* | Daß auch das Kranichweibchen ohne Samenerguß empfängt, ist gewöhnliche Annahme in der Welt.

S. 29 Z. 32. Das daselbst erwähnte Bild stellt den Avalokiteśvara dar und ist gemalt von Kanō Hogai, gestorben um 1885 (Anesaki).

S. 33 Z. 3. Buddha selbst ist erst sehr spät zu einem Avatāra Viṣṇu's gemacht worden. Nach TH. BLOCH fehlt der Buddha-Avatāra noch in der bildlichen Darstellung von neun Avatāren Viṣṇu's auf einem Steine im Tempel der Kankalī Devī zu Tegowa, den er dem 5. oder 6. Jahrh. n. Chr. zuweist. Der Buddha-Avatāra Viṣṇu's ist nach BLOCH eine Erfindung der Brahmanen von Gaya. Diese haben erst den Bodhi-Baum für eine Inkarnation Viṣṇu's erklärt und dann später den Buddha selbst. Dies sei vermutlich nicht viele Jahrhunderte vor dem endlichen Zusammenbruch des Buddhismus in Indien nach der muhammedanischen Eroberung im 12. Jahrh. n. Chr. geschehen. S. Conservation Notes on Bheraghat, Bahuriband, Rupnath, Bilhari, and Tegowa, in the Jubbulpore District (datiert: B. S. Press — 2. 3. 07 —) S. 13 fg.

S. 35. Auch die Geburt Rāma's und Viṣṇu's Anteil an derselben, wie sie im Rāmāyaṇa I, Sarga 15 und 16 erzählt wird, ist generell verschieden von der Geburt Buddha's. Viṣṇu geht auf Bitten der Götter zur Vernichtung des Rāvaṇa in die Menschenwelt ein, weil dieser nur durch einen Menschen getötet werden kann. An die Buddhalegende erinnert 15, 31 und 32: *Mānuṣye cintayām āsa janmabhūmim athātmanaḥ | tataḥ padmapalāśākṣaḥ kṛtvātmānaṃ caturvidham || pitaraṃ rocayām āsa tadā Daśarathaṃ nṛpam* | . .

Er überlegte sich eine Geburtsstätte in der Menschenwelt. Nachdem sich der Lotusäugige darauf in vier Teile geteilt hatte, erwählte er sich da zum Vater den König Daśaratha. | Aber das Weitere verläuft ganz anders. Daśaratha bringt ein Opfer für die Erlangung eines Sohnes dar. Aus dem Opferfeuer erscheint ein gewaltiges Wesen, das sich selbst *prājāpatyaṃ naram* nennt, mit einem wie die Sonne und das Feuer leuchtenden, einen Nachkommenschaft erzeugenden Trank enthaltenden Gefäße (16, 11ff.). Daśaratha übergibt diesen Trank seinen Frauen, in bestimmter Verteilung: Kausalyā erhält $^1/_2$, Sumitrā $^1/_4$, Kaikeyī $^1/_8$, Sumitrā noch das letzte Achtel (16, 27ff.). Kaus. gebar den Rāma, Sum. den Lakṣmaṇa und Śatrughna, Kaik. den Bharata.

S. 60 Z. 2. Für *sruti* hat schon LUDWIG, Rigveda IV 417, *sṛti* vorgeschlagen. Doch vgl. BLOOMFIELD's Concordance.

S. 74, Z. 21ff. Śaṃkara führt näher aus, wie schwierig es für das mit einem Rest von Karman behaftete Seelenwesen ist, in ein neues Dasein zu gelangen. Ich teile hier seinen Kommentar zu Chāndogya Up. V 10, 6 mit, zum besseren Verständnis dieser schwierigen Stelle. Zuerst bezieht er das *durniṣprapataram* auf das Weiterkommen von der Wolke aus:

Weil für die durch Vermittelung der Regenströme Herabgefallenen Tausende von Orten des Hinkommens wie Bergabhänge, unzugängliche Stellen, Flüsse, Meere, Wälder, Wüsten usw., vorhanden sind, „deshalb", aus diesem Grunde, ist „*durniṣprapataram*", (d. i.) schweres Herausgehen, schweres Herauskommen. Wenn sie von den Bergabhängen durch den Wasserstrom fortgetragen in die Flüsse kommen, von da ins Meer, werden sie dann von Makaras und anderen (Seetieren) verzehrt, diese ihrerseits von einem anderen. Ebendort mitsamt dem Makara im Meere aufgelöst, von den aus dem Meerwasser entstehenden Wolken angezogen, befinden sie sich, wieder durch Vermittelung der Regenströme herabgefallen, (wieder) an einem unzugänglichen Orte, in einer Wüste, auf einem Felsabhange. Das eine Mal sind sie hintergeschluckt von Raubtieren, Gazellen usw., und von anderen verzehrt worden, diese ihrerseits von anderen. Solcher Gestalt können sie sich umhertreiben. Ein anderes Mal in feststehenden (Pflanzen) geboren, die nicht eßbar sind, können sie in diesen vertrocknen. Auch in feststehenden (Pflanzen), die eßbar sind, fortgepflanzt, ist ihre Verbindung mit dem Körper eines Samen Ergießenden schwer erlangbar, wegen der Menge der feststehenden (Pflanzen). Daher das Verhältnis schweren Herauskommens. Oder, „von da", aus diesem Zustande als Reis, Korn usw. ist „*durniṣprapataram*", (d. i.) schwereres Herauskommen. In *durniṣprapataram* ist ein *ta* als ausgefallen anzusehen. Der Zustand als Reis, Korn usw. hat schwereres Herauskommen. Mit diesem Schwerherauskommen verglichen (?) hat die Verbindung mit dem Körper eines Samen Ergießenden (noch?) schwereres Herauskommen, so ist der Sinn. Weil sie von keusch Lebenden, von Knaben ohne männliches Vermögen oder von alten Leuten verzehrt, in der Zwischenzeit zerfallen (*śīryante*), in-

folge der Mannigfaltigkeit der Speise Essenden. Wenn sie ein anderes Mal zufälligerweise von Samen Ergießenden verzehrt werden, dann tritt für die in den Zustand eines Samen Ergießenden Gelangten die Wirksamkeit des Karman ein. In welcher Weise? „Jeder nämlich, der Speise ist“, jeder Samen Ergießende eine mit Trägern eines Restes von Karman verquickte (Speise), „und wer Samen ergießt“, zur empfänglichen Zeit in eine Frau, wird „das von Neuem“ (*tad bhūya eva*), wird zu einem, der seine Gestalt hat (*tad-ākṛtir eva*). Das von Neuem Sein seiner Glieder und seiner Gestalt wird (im Texte) durch *bhūyaḥ* ausgedrückt(?). Der mit einem Reste von Karman Behaftete ist in der Gestalt des Samens in den Mutterleib der Frau eingegangen.[1]) Weil der Same aus der Gestalt des Samen Ergießenden gebildet worden ist. Denn nach einer anderen Vedastelle (Ait. Up. IV 1) ist (der Same) „die aus allen Gliedern zusammengekommene Kraft“. Daher entsteht einer, der die Gestalt des Samen Ergießenden hat, das ist der Sinn. So entsteht also aus einem Menschen ein Mensch, aus einer Kuh (ein Tier) von der Gestalt der Kuh, nicht etwas, das die Gestalt einer anderen Gattung hat. Deshalb ist (der Satz) „er wird das von Neuem“ zutreffend. Diejenigen aber, die verschieden sind von den Trägern eines (letzten) Restes von Karman, die ohne zum Mondkreise emporzusteigen wegen ihrer schrecklichen Übeltaten in ein Dasein als Reis, Korn usw. gelangen, (dann) wieder in ein Dasein als Mensch usw., für die ist nicht, als wären sie Träger eines Restes von Karman, schweres Herauskommen. Warum? Da nämlich von diesen wegen ihres Karman Reis, Korn usw. als Körper angenommen worden ist. Beim Schwinden der Ursache einen solchen zu genießen, bei der Vernichtung des in einem Halme Reis usw. bestehenden Körpers gehen sie wie die Raupen zu einem anderen immer wieder neuen Körper, je nachdem er durch ihr Karma verdient ist, über, mit Bewußtsein davon, nach einer anderen Vedastelle: „Er ist mit Bewußtsein davon, mit Bewußtsein geht er der Reihe nach über.“

S. 75 Anm. 4. Über die Frage, ob alle nach dem Tode zunächst nach dem Monde emporsteigen, wie man nach der oben S. 71 angeführten Lehre der Kauṣītakin annehmen könnte, handelt Śaṃkara im Kommentar zu Vedāntasūtra III 1, 12 ff. Er lehrt, daß die *aniṣṭakāriṇaḥ*, die Übeltäter, nicht zum Monde emporsteigen, sondern sofort ihren Strafen verfallen, in Yama's Reich, in den Höllen usw., s. besonders den Komm. zu Sūtra 17.

S. **121** Z. 28 und S. **124** Z. 4. FOUCAUX hat *vijṛmbhamānā* (Lalitavistara S. 83, 5) mit „en faisant un bâillement (ein Gähnen)“ übersetzt. Im Mahāvastu entspricht *pravijṛmbhitā*. Vielleicht „sich in voller Blüte oder Kraft zeigend“, vgl. Pet. Wtb.[2] II 279.

S. **122** Z. 27. Devadaha ist nach Mahāvastu I S. 355, 15 eine Stadt (*nigama*) der Śākya. Dort wohnte der Śākya Subhūti, der Vater der Māyā, ibid. S. 356, 5.

---

1) Übersetzt nach der Ānandāśrama-Ausgabe: .. *bhavati* | *tadavayavākṛtibhūyastvaṃ bhūya ity ucyate retorūpeṇa yoṣito garbhāśaye 'ntaḥ praviṣṭo 'nuśayī.* | Dafür in der Bibl. Ind.: .. *bhavati* | *retorūpeṇa tadavayava ākṛtibhūyastvaṃ bhūya ity ucyate retorūpeṇa yoṣiti.* |

S. **135** Z. 25. Anders faßt Cowell *abjasamudgatāni . . . padāni,* Buddhacar. I 33, auf:

„Unflurried, with the lotus-sign in high relief, far-striding, set down with a stamp, — seven such firm footsteps did he then take, . . .“

Aber vgl. S. 136.

S. **136** Z. 4. Cowell's Übersetzung von *girirājakīlā . . bhūḥ* Buddhacar. I 40 ist vielleicht richtiger:

„the earth, though fastened down by (Himālaya) the monarch of mountains.“

S. **141** Z. 1. *Mahāprajāpatī* ist ebensowenig wie *Rāhulamātā* ein persönlicher Name, sondern bezeichnet nur ihre Funktion, ihre Stellung in der Familie.

S. **141** Z. 38. Vgl. H. Kern, Vaitulya, Vetulla, Vetulyaka S. 3 ff. (Akad. van Wetenschappen, Amsterdam 1907).

S. **145** Z. 8. Vgl. Matth. XI 5: Die Blinden sehen, und die Lahmen gehen, die Aussätzigen werden rein, und die Tauben hören, . . . Auf der buddhistischen Seite finden sich diese Vorzeichen erst in den späteren Werken. Es fragt sich, ob der Lalitavistara älter ist als das Evangelium Matthäi.

S. **177** Z. 28. Gemeint ist E. Senart, Les Origines Bouddhiques, Paris 1907, S. 9.

S. **209** ff. Von den Kulturzuständen und religiösen Verhältnissen zur Zeit Christi und des ältesten Christentums haben u. a. neuerdings gehandelt P. Wendland, „Die hellenistisch-römische Kultur in ihren Beziehungen zu Judentum und Christentum“ (Tübingen 1907), und G. Heinrici „Der literarische Charakter der neutestamentlichen Schriften“ (Leipzig 1908). Von Heinrici ist in dem Abschnitt S. 6 „Hellenismus und Judentum“ ein lebendiges Bild der damaligen Verhältnisse entworfen, und Wendland kommt besonders in den Abschnitten S. 77 „Fremde Götter. Synkretismus“ und S. 121 „Urchristentum und religiöser Synkretismus“ ausführlicher auch auf die von mir berührten Punkte zu sprechen. In keinem der beiden Werke spielt buddhistischer Einfluß auf das Christentum eine Rolle.

S. **209** Z. 9—15. Vgl. Wendland, S. 79 Z. 40 ff.

S. **215** Z. 30. Vgl. Wendland, S. 121 Z. 28—31.

S. **216** Z. 1 ff. Vgl. Wendland, S. 77 Z. 21 ff.

S. **217** Z. 2 ff. Vgl. Wendland, S. 122 Z. 7.

S. **219** Z. 6—21. Vgl. Heinrici, S. 45 Z. 23—27.

Indices.

I. Sachregister.

(Die Zahlen beziehen sich auf die Seiten.)

Airāvata 174.
Asita und Simeon 213 fg.
Aufbau der Lebensgeschichte Buddha's und Christi 218 fg.
Auflösung der alten Tradition 101.
Ausbreitung des Buddhismus 211. 214.
Ausfahrten, die drei 104.
Ausschaltung des Vaters 143. 157 ff. 170. 196 ff. 220.
Ausschau 66. 109.
Ausschmückung der Legende 144.
Avatāren Viṣṇu's, die, 33 ff. 98. 223.
Āyurveda 52.

Besuch der Götter 150.
Bhūmis oder Entwickelungsstufen des Bodhisattva, zehn 101. 107.
Blinde sehen, usw. 145. 226.
Bodhi-sattva, -satta 36. 93. 105. 107 ff.
Bodhisattva, der, im Leibe der Mutter 117 fg.
Bodhisattven, die, zu den sattā opapātikā gerechnet 193.
Brahma 78. 79.
Brahmā 33. 78.
Brahmaloka 64. 78.
Brahmanischer Ursprung buddhistischer Anschauungen 11. 12. 17. 29. 41. 64. 66. 79. 86. 186.
Buddha ein Mensch, kein Sonnengott 141.
B. hat Vorgänger erhalten 97. 104.
B.'s Geburt bei Hieronymus 220.
B.'s Glanz übertrifft den von Sonne, Mond, und Göttern 177.
B.'s Schönheit 176 fg.
B. steht über jedem Gotte 136. Lal. VIII.
Buddha und Christus 195 ff.
Buddhen, sieben im Dīgha 96 ff.
—, fünfundzwanzig im Buddhavaṃsa 97 ff.
—, fünfhundert im Mahāvastu 101 ff. Vgl. Tathāgatas.
Buddhismus und Christentum 204. 211 ff. 217 fg.
Buddhistische Mythologie 201. 202.

Cakravartī, rājā 151.
Chaddanta 174 ff.
Chāndogya Up. 77.

Dialektische Methode 41 fg.
Drei Faktoren bei der Geburt 12 ff. 49.
Dūrenidāna 107. 108.

Elefant, der weiße 5. 155 ff. 174 ff.
—, bildliche Darstellungen 7.
Elefant im Traum 161. 175 fg.
Embryonale Entwickelung 43. 86 ff.
Empfängnis, Lehre von der 9 ff.
Entlehnung, Kriterien der 213 ff.
Entstehung eines Menschenkindes 12 ff. 48 ff.
Entstehungsarten, vier 191.
Erdbeben bei der Empfängnis des Bodhisattva 93. 112.
Erinnerung an die früheren Geburten 9. 106 ff. 188.
Erwachsen der Philosophie aus dem Ritual 75.

Erweiterung indischer Werke durch Einfügungen 137.
Existenz des Bodhisatta unter den früheren Buddhen 107, vgl. 97.

Fabeln, Märchen, Mythen, Sagen 205 ff.
Faktoren bei der Empfängnis, drei 12 ff. 49. 193.
—, sechs 52.
Feine Leib, der 37 ff. 54. 80. 81. 86.
Feste Formulierung einzelner Lehren 16. 19. 91.
Frühere Buddhen 95 ff.

Gandhabba, Gandharva als Seelenwesen 12 ff., 27.
Geburt Buddha's, die näheren Umstände bei der 3. 107 ff.
Gedichte die Quellen der Prosa im Lalitavistara und Mahāvastu 95. 100. 130. 156.
Gilgamesch-Epos 203. 207.
Gleichzeitige Fürsten 148 fg.
Gleichzeitige Geburten 145 ff.
Glückseligkeit 15.
Guṇa, die drei 54 ff.
—, ihr Ursprung 82 ff.
Gute Eigenschaften der Familie, in die ein Bodhisattva eintritt 148.

Hähne, Entstehung der 25.
Herabfallen eines Seelenwesens 30 ff.
—, des Bodhisatta aus dem Tusita-Himmel 110.
Himmelswelten 63 ff. 105.
Historisierung 6. 104. 158. 160. 166.

Immaculata 157. 196. 198. 220.
Jātaka, ihr Ursprung 10.
Joasaph-Legende 216.
Juwele, die sieben 151. 175.

Kaṃsasage 208.
Karma 24. 29. 58. 76. 78.
—, sein ādhāra 82.
Kāvyaliteratur, eine buddhistische 156 fg.
Kontinuität des Daseins 46.
Kraniche, Entstehung der 25. 223.
Kult Buddha's 199.
Kyrossage 207 fg.

Lalitavistara 6.
L. und Buddhacarita 136.
L. und Mahāvastu s. Mahāvastu.
L. und Nidānakathā 146. 155.
Leben Buddha's, drei Hauptteile 94. 218.
—, die einzelnen Abschnitte 93 ff.
Lehre Buddha's ursprünglich die Hauptsache 11.
Lichtglanz bei der Empfängnis des Bodhisattva 111.
Liebe, eine hohe Tugend 218.
Literarischer Zusammenhang der älteren und jüngeren Texte 137.
Lotus, der große, mit dem Honigtropfen 152.
Lotusblumen erheben sich unter den Schritten des Bodhisattva 136.
Lumbinī-vana, der Name 5.
L., Fahrt nach dem, 122 ff.
L., Rückkehr vom 149.

Männliches oder weibliches Kind 19. 49. 162.
Mahāprajāpatī, ein Name wie Rāhulamātā 141. 226.
Mahāvastu 6.
M. und Lalitavistara 121. 124. 150 fg. 158. 159. 167. 170 fg.
Māra 217.
Māyā, der Name 140.
M., ihre Schönheit 140. 198.
M. hat noch nicht geboren 139.
M. hat nur den Buddha geboren 195.
M. nimmt die Gelübde auf sich 113. 114. 138. 156. 159.
M. hat keine Liebesgedanken nach der Empfängnis 114. 115.
M. hat nur angenehme Eindrücke nach der Empfängnis 115. 116.
M. ist ohne Leid, fühlt sich glücklich nach der Empfängnis 116. 117.
M. sieht den Bodhisattva in ihrem Leibe 118, vgl. 119.
M. gebiert nach zehn Monaten 120 ff.
M. gebiert stehend 120 ff.

M. stirbt am 7. Tage nach der Geburt des Bodhisattva 118fg. 138ff. 201.
Māyā und Maria 195. 198.
Medizin, eine von den Buddhisten gepflegte Wissenschaft 48ff. 89. Vgl. 19.
Mond, Stätte der Menschenseelen nach dem Tode 65ff.
—, Tor der Himmelswelt 71.
—, seine Bedeutung im Traume 161.
Mutter des Bodhisattva, die, 112ff.
Mythen, die buddhistischen, wurzeln in Buddha's Wesen 152.
Mythologisierende Richtung 200ff.

Namengebung 150.
Nirvāṇa 67. 78. 79.

Panbabylonismus 202.
Pañcatantra 206. 211.
Parallele Entwickelung 200. 218. 220. 221fg.
Persönlichkeit 42ff.
Präexistenz Buddha's und Christi 9.

Rāhulamātā 140.
Ratnavyūha 151fg.
Rechten Seite, ein männliches Kind im Mutterleibe auf der 19. 162.
Reinheit, körperliche, des Bodhisattva bei der Geburt 127ff. 138
Religiöser Ursprung des Christentums 215. 226.
Religion und Philosophie 91.
Rückkehr aus den Welten der Götter 66. 69.

Same 61.
Sāṃkhya 77. 80. 90.
Saṃsāra 9. 11. 57ff. 62. Vgl. Seelenwanderung.
Sanskritisierung 157. 161.
Sarvārthasiddha 150.
Satanas 217. 226.
Sattā opapātikā 184ff.
Sechs Zähne 178ff.
Seelen guter Menschen, kommen in die Welt der Gandharven 14.
Seelenwanderung in vedischen Schriften 57ff. 77ff. 80. Vgl. Saṃsāra.
Seelenwesen 27.
—, tritt unbemerkt zum Zeugungsakt 28.
—, sucht sich die Familie selbst aus 28.
—, Bezeichnungen 36.
—, das wandernde 38. 39. 41. 47. 53.
—, Zusammensetzung 80.
—, kommt nach den Up. zunächst in den Mann, nach der buddh. Lehre direkt in die Mutter 76.
Siddhattha 150.
Sieben Buddhen 96ff.
Sieben Schritte des Bodhisattva nach seiner Geburt 130ff.
Skulpturen 7.
Sohn, seine Bedeutung 60ff.
Sonne, Welt der Götter 65ff.
—, das letzte Ziel 67fg.
— im Traum 161.
Sonnenschirm, der weiße, über dem Bodhisattva nach seiner Geburt 130ff.
Steigerung der natürlichen Beschaffenheit 177.
Śuddhodana, Suddhodana, der Vater Buddha's 3. 142. 144.
—, lebt wie ein Asket 171.
Svapnādhyāyī 164.

Tathāgatas, sechzehn im Mahāvastu 100.
—, hundertunddreißig im Mahāvastu 99.
—, fünfundfünfzig im Lalitavistara 102.
—, einundachtzig im Sukhāvatīvyūha 102.
Tempel, Besuch des Bodhisattva im Tempel 149ff.
Traum der Māyā 6. 111. 153ff.
Tusita-Himmel 105.
—, Aufenthalt des Bodhisatta vor der Geburt auf Erden 106. 107.
—, Aufenthalt der Māyā nach ihrem Tode 118.
Typischer Verlauf des Lebens der Buddhen 95ff. 100. 103. 104.

Übertragung und Ursprung mythischer Züge 176fg.
Unechtheit von Versen des Buddhacarita 167.

Ungewöhnliche Geburten 184 ff.
Unsterblichkeit im Veda 58.
Ursprung der Mythen, Märchen, Sagen 208. 210.

Varṇana 145.
Vedānta 77 ff.
Vergleichende Wissenschaft 195. 204 ff.
Versuchungsgeschichte 213. 217.
Vetulyaka, Lehre der 142. 226.
Völkerverkehr 209.
Vorzeichen, zweiunddreißig, bei der Empfängnis des Bodhisattva 145 ff.

Wanderung der Sagen 206.
Wasserströme, zwei, fallen vom Himmel bei der Geburt des Bodhisattva 129 fg.
Wedel über dem Bodhisattva nach seiner Geburt 131 ff.
Wege ins Jenseits 65 ff.
Welthüter, die vier, schützen den Bodhisattva 112. 113.
Wiedergeburt (neues Dasein) 43 fg. 61. 62. 71 ff.

Zeit der Geburt Buddha's 168. 171.
Zeugung 12. 76. 86.
Zusammenfassung der die Geburt Buddha's betreffenden Hauptpunkte 172 fg.
Zusammenhang der späteren Werke mit den früheren 101. 106.
Zweiunddreißig Vorzeichen bei der Empfängnis des Bodhisattva 145 ff.
Zweiunddreißig Merkmale eines großen Mannes 151.

II. Verzeichnis der benutzten Texte.

Acchariyabbhutadhammasutta (Majjhima III 118 ff.) 94. 96. 105. 107 ff.
Aitareya Brāhmaṇa VII 13 60.
Aitareya Upaniṣad Adhy. 2 61.
Āśvalāyana Gṛhyasūtra I 5, 1 109.
— I 7, 19 132.
Assalāyanasutta 12.
— (Majjhima II 156 ff.) 17. 18.
Aṣṭāṅgahṛdaya, Śārīrasthāna Adhy. 1, 1 48 ff.
Aṣṭāṅgasaṃgraha, Śārīrasthāna Adhy. 2, 1 ff. 50.
Bahulabuddhasūtra 99. 101.
Bhagavadgītā IX 24 31.
— XIII 1 84.
Bhāgavata Purāṇa I 4, 8 105.
— IV 29, 76 70.
— VIII 3, 27 182.
Bharhut, Inschriften von 98.
Bṛhadāraṇyaka I 4, 7 40.
— III 2, 13 69.
— IV 3, 33 14.
— IV 4, 2 fg. 38. 70.
— IV 4, 4 14.
Bṛhadāraṇyaka V 10, 1 67.
— VI 1, 1 ff. 63.
— VI 2, 15 ff. 73 ff.
Buddhacarita I 18 36.
— I 19 35. 110. 166.
— I 20 166.
— I 23. 24 122.
— I 27. 28 127.
— I 29 184.
— I 32—41 135 fg.
— I 33 132. 226.
— I 35 129.
— I 40 226.
— XII 69 ff. 83. 84.
Buddhavaṃsa 99.
Carakasaṃhitā 83 fg.
— Śārīrasthāna III 3 ff. 52 ff.
— Śār. IV 6 ff. 87.
Chaddanta Jātaka 180 ff.
Chāndogya Upaniṣad V 3, 1 ff. 63.
— V 10, 1 ff. 73 ff.
— V 10, 5 77.
— V 10, 6 224 fg.
Divyāvadāna S. 1. 440 17. 18 ff.

Divyāvadāna S. 533 190.
— S. 627 192.
Dummedha Jātaka 181.
Garbha Upaniṣad 1 ff. 87 ff. 90. 91.
Hastijātaka (Jātakamālā) 181.
Itivuttaka § 22 9.
— § 26 30.
— § 83 30. 79.
— § 99 32.
Jaiminīya Brāhmaṇa 63.
— I 18, 2 72.
Jaiminīya Upaniṣad Br. 63.
— III 13, 12 65. 67.
— III 20, 1 ff. 65. 67.
— III 4 66.
Kakkaṭa Jātaka 182.
Kathāvatthu XIV 2, 3 89.
Kauṣītakibrāhmaṇa Up. I 1 ff. 63. 67. 71.
Kāvyādarśa I 14 ff. 145.
Lalitavistara Adhy. II—VII 108 ff.
— S. 36, 2 94.
— S. 41, 8 ff. 167.
— S. 41, 14 ff. 169.
— S. 44, 16. 94.
— S. 54, 17 bis 58, 7 (Adhy. VI) 162 ff.
— S. 78, 20 178.
— S. 87, 20 ff. 141.
Mahābhārata I 18, 40 174.
— I 88, 3 31. 79.
— I 89, I 31.
— III 42, 39 174.
— III 261, 13 ff. 186.
— III 261, 27 ff. 78.
Mahālisutta § 13 190.
Mahānidānasutta § 22 39.
Mahāpadānasuttanta I § 17 ff. (Dīgha II 12 ff.) 94. 96. 99. 107 ff.
Mahāparinibbānasutta III § 15 (Dīgha II 108) 93.
Mahā-Sakuludāyisutta (Majjhima II 17) 47.
Mahātaṇhāsankhayasutta (Majjhima I 256) 38.
Mahāvagga 94.
Mahāvastu II S. 1—30, I 193—227, I 145—153 106. 109 ff. 157.
— I 136 ff. 101.
Mahāvastu I 142, 6 95.
— I 318, 18 99.
— II 4, 20 ff. 167.
— II 6, 2 ff. 168.
— II 11, 18 bis 12, 14 160.
— II 13, 4—20 161.
— III 224 ff. 99.
Maitri Upaniṣad II 5 84.
Mānavadharmaśāstra 83. 84.
Mātiposaka Jātaka 181.
Milindapañho S. 25 42.
— S. 40 43.
— S. 46 44.
— S. 71 46.
— S. 123 17. 20 ff.
Muṇḍaka Upaniṣad I 2, 9 30.
— III 2, 8 40 fg.
Nālakasutta 5 4.
Nidānakathā, Jāt. I 47 ff. 107 ff.
—, Jāt. I 49, 25 bis 51, 3 154 ff.
—, Jāt. I 50, 18 180.
Nirukta, Pariśiṣṭa II § 6 87. 90.
— § 8. 9 72 ff.
Nyāyasūtra I 19 60.
Paḍeriyā, Inschrift von 5.
Praśna Upaniṣad I 9. 10 65. 66. 67.
Rāmāyaṇa VII 35 174.
— XV 31. 32 223.
Ṛgveda, einzelne Stellen 59. 60. 62. 91.
Vaiśeṣikadarśana IV 2, 5 ff. 185.
Vibhanga S. 136 41.
— S. 412 192.
Viṣṇupurāṇa I 7, 3 83.
— I 15, 133 105.
Sāmaññaphalasutta § 23 191.
— § 95 188.
Sammādiṭṭhisutta, Majjhima I 49 fg. 32.
Sānkhyakārikā 39 86.
— 40 81.
— 43 86. 87 ff.
Saṃyutta I S. 15 40.
— I 206 89.
— II 3 41.
— II 65 40.
— III 53 37.
Sukhāvatīvyūha 102. 103.
Sumangalavilāsinī I 319 85.
Śvetāśvatara Up. VI 16 85.

Taittirīya Up. VIII 1 ff. 15.
Tarkakaumudī 185.
Tattvārthādhigamasūtra 189. 192.
Yajñavalkyasmṛti III 34 84.
— III 75 ff. 87.
— III 192 73.

III. Eigennamen (Sanskrit und Pāli).

Abhayā 149.
Ādibuddha 103.
Āditya 65.
Ajito Kesakambalī 191.
Amitābha, Amitāyus 103.
Ānanda 138.
Anotattadaha 181.
Ārtabhāga 70.
Aśoka, Asoka 4. 5. 98.
Aśvaghoṣa 6.
Ātreya 51 ff.
Avalokiteśvara 103. 223.
Bhaddakaccā 140.
Bharadvāja 52.
Bodhisatta 35. 92. 107 ff.
Bodhisattamātā 113. 116. 117. 120. 121. 129. 165 ff.
Brahmā 33. 64. 78. 125. 127. 131.
Bṛhaspati 16.
Buddha 12.
Candramās 65.
Caraka 51 ff.
Chaddantadaha 181.
Daṇḍakāraṇya 26.
Devadaha-nagara 122. 225.
Dharma 35 fg.
Dhārta-, Dhṛta-rāṣṭra 168.
Dhyānibuddha 103.
Dīpaṃkara 99. 103.
Dukūla 20 fg.
Gauḍapāda 81. 86.
Godhika 13.
Gotama Buddha 96.
Indra 16. 125. Vgl. Śakra.
Isisinga 21.
Jina 12. 126.
Kakusandha 96.
Kālingāraṇya 26.
Kanakamuni 96.
Kaniṣka 6.
Kassapa, Kāśyapa 96.
Kauṇḍinya, Koṇḍañña 97.
Koṇāgamana 96.
Krakucchanda 96.
Kumārakassapa 21 fg.
Kusarāja 27.
Lumbineyye (gāme) 4.
Lumminigāme 4.
Mahābrahmāno 126. Vgl. S. 165.
Mahāpanāda 27.
Mahāprajāpatī 141. 226.
Maitreya, Metteya 96.
Maṇḍabya 20 ff.
Mānuṣibuddha 103.
Matangāraṇya 26.
Maudgalya 78 fg. 186.
Maudgalyāyana 117. 128.
Māyā 7. 110. 114 ff. 139. Vgl. Sachregister.
Medhāraṇya 26.
Namuci 113.
Nandopanandau 4. 130.
Padmapāṇi 103.
Pārikā 20 fg.
Pāyāsi 190.
Punarvasu 51.
Rummindei 5.
Śakra, Sakka 22 ff. 33. 127.
Śākya, Sakka 3. 142.
Sakyamuni 5.
Śaṃkara 80. 224. 225.
Sankicca Kumāra 21 ff.
Sāmakumāra 20 ff. 27.
Śikhin, Sikhin 96.
Śiva, Siva 33.
Śroṇa Koṭikarṇa 19.
Subhūti 225.
Śuddhodana 3. 142. 154 ff.

Sugata 126. 129. 131.
Suprabuddha 139.
Suvaṇṇapabbata 181.
Suvaṇṇapassa 181.
Śvetaketu Āruṇeya 63.
(Trayas)triṃśati deveṣu 119.
Tuṣitāḥ, Tusitā 9. 93. 105. 118. Vgl. Sachregister.
Tusitapura 154. 167.
Udāyin 21 ff.
Umāsvāti 85.
Upagupta 5.
Vāgbhaṭa 48 ff.
Vakkali 13.
Vāmadeva 10. 62. 91.
Veṇhū devā 33.
Vessabhū 96.
Vipaśyin, Vipassin 95. 96. 103.
Viśvabhū 96.
Viṣṇu 33 ff. 132. 223.
Yājñavalkya 38. 69 fg.
Yaśodharā 140.
Yayāti 10. 31. 66. 70. 79.

IV. Wörterverzeichnis.

a) Sanskrit.

abhyudgata 134, vgl. 136.
abjasamudgata 226.
atideva 125. 136. Lal. Adhy. VIII.
anuśaya 77. 78.
ayonija 185 ff.
arbuda 87. 88. 89.
avakramaṇa, avakrāmati 31 ff. 53.
asakṛdāvartin 75.
ājānadevāḥ 14.
āṇḍaja 191.
ātmaja 52. 53.
ātman 52. 53. 54. 83.
ānanda 15.
ābhūti 61.
āścaryam adbhutam 110.
āyus 58 fg.
udbhijja 191.
upapāduka 193.
upāsate 73 fg.
ṛddhiprātihāryāṇi 145.
aupapātika 189.
aupapādika 52. 54. 193.
kaṭhina 87. 89.
karmadevāḥ 14.
kalala 87. 89.
kula 109.
kṣetrajña 83. 84.
kheṭa 88.
gandharva 12 ff.
gandharvaloka 16.
garbhāvakrānti 48.
guṇa 82.
ghana 87. 88. 89.
cyavana, cyuti 30 ff.
jarāyu 191.
jarāyuja 194.
jāyā 61.
jīva 50. 52. 53 ff. 80. 85.
jīvātman 85.
tamas 54. 82.
tāmasa 55.
tṛṇajalāyukā 70. 225.
durniṣprapataram 74. 224.
devagandharvāḥ 16.
devayāna 59 ff. 63. 65. 72.
devaloka 14.
dharmālokamukha 151.
nāmarūpa 40.
pataṅga 75.
paricārayati 115.
piṇḍa 87. 89.
pitṛja 52. 86.
pitṛyāṇa 59 ff. 63. 65. 72.
puruṣa 84.
pūrvanimittāni 147.
pūrvaprajñā 38. 70. 80. Vgl. *pūrvajātiṃ smarati* 88.
peśī 87. 88. 89.

prakṛti 82.
pravijṛmbhitā 121. 225.
prājāpatya 14. 224.
prāṇa 38. 65. 91.
pretyabhāva 60.
budbuda 87. 88. 89.
bhakti 55.
mahābrahmā 161.
manuṣyagandharvāḥ 16.
manomayena rūpeṇa 124.
mātṛja 52. 86.
rajas 54. 82.
rasaja 55.
liṅga 81.
lokapālāḥ 113.
vijṛmbhamānā 121. 225.
vidyākarmaṇī 38. 70. 80.
vaiḍūrya 117.
vināyaka 12.
śikṣāpadāni 114.
śuddha 55.
śrīgarbha 151.
ṣaḍdanta 179 ff.
ṣaḍviṣāṇa 179.
saṃśokaja 191.
saṃskāra 82.
saṃkleda 88.
saṃjñāna 38.
sattvaḥ 12. 27. 49.
sattvam 53. 54.
sattuam (Guṇa) 82.
sampāta 77.
sarvāṅgapratyaṅgasampūrṇa 88.
sātmyaja 52.
sūkṣmaśarīra 80.
spṛkśarīra 54.
smṛtaḥ samprajānan 88. 110. 128.
sruti 224.
svedaja 191.

b) Pālī.

acchariyaṃ abbhutadhammaṃ 104. 138
aṇḍaja 24 fg. 192.
anupubbakathā 156.
anusaya, anuseti 40. 78.
apubbaṃ acarimaṃ 44.
abbuda 43.
avakkanti 17. 32. Vgl. *okkamana*.
avatarati 32.
āsavānaṃ khayañāṇaṃ 188.
itthikā 120.
ucchedavāda 85.
upapatti 32.
upapāta 187 ff. 193.
uposathaṅgāni 114.
ussannakusalamūla 23. 24. 25. 28.
ūhasana 24.
ettāvatā 39.
okkamana, okkamati 31 ff.
okraṃti 7.
opapātika 23. 25. 184 ff.
kalala 21 fg. 43. 89.
kāya (= *nikāya*) 107. 111. 118.
kula 24 ff.
khandhā, die fünf 41. 92.
khila 164.
gabbhāvakanti 32.
gandhabba 12 ff. 27. 28. 36. 92.
garugata 22.
gahapati (*vaiśya*) 24.
ghana 43. 89.
cavana, cuti 30 ff.
cutūpapāta 187 ff.
cutūpapātañāṇaṃ 188.
chaddanta 179. 180. 182.
chabbaṇṇa 183.
chabbisāṇa 179. 181. 182.
jalābuja (so zu lesen) 24. 25. 191 fg.
jīvaṃ 85.
devaputta 28.
devaputtā 112. 113.
dhammatā 120.
dhammasantati 43.
natthi sattā opapatikā 190 fg.
nāmarūpa 39 ff. 92.
nikāya 27. 107.
nippariyāyavacana 20.
paccupaṭṭhita 17 ff. 27.
paṇidhi 26.

paṭicca 38.
paṭiccasamuppāda 187 fg.
paṭisandahati 45. 46.
paṭisandhi 32. 110. 112. 182.
parivāreti 115. 116.
puggala 42.
pubbanimittāni 30. 145.
pubbenivāsañāṇaṃ 188.
pesī (im Pāli *s, nicht ś*) 43. 89.
manobhavanīyaṃ (?) 26.
mettacitta 9.
yācana 24, vgl. 29.
yoni 24 ff.
rasmiyo nivāsenti 25.
lābhinī 115. 116.
viññāṇa 13. 36 ff. 92.
veruliya 117.
sakadāgāmī 75.
saṃkhārā 36. 38.
sato sampajāno 38. 107. 108. 110.
sannipāta 17. 22.
samucchissatha 39.
sassata 85.
sīlavatī 113.